R. P. MARCEL CHOSSAT, S. J.

LA GUERRE
et
LA PAIX
d'après le Droit naturel chrétien

Avec Préface par
Yves de la BRIÈRE

CALIFORNIA
PROVINCE
S. J.
1951

ALMA COLLEGE
179.8
LIBRARY
C457
Alma California

BLOUD & GAY
Éditeurs
PARIS
3, rue Garancière
BARCELONE
53, calle del Bruch
1918
Tous droits réservés.

38839

NIHIL OBSTAT

Lutetiæ Parisiorum,
Die XV Julii Anni MCMXVIII.

Léonce de GRANDMAISON.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 15ª julii 1918.

H. ODELIN,
v. g.

PRÉFACE

La doctrine théologique du droit de paix et de guerre a été, depuis quelques années, — même avant la grande guerre européenne, — l'objet de plusieurs travaux sérieux et solides qui ont rattaché l'enseignement actuel des écoles catholiques à la plus pure tradition des grands docteurs du passé.

Voici, pour mémoire, et par ordre chronologique, l'énumération des différentes études traitant de cette matière et dont nous avons eu connaissance :

Le Droit de Guerre d'après les Théologiens et les Canonistes du Moyen-Age, *par A. Vanderpol. Paris. Tralin. 1911 in-8.*

La Guerre devant le Christianisme, *par A. Vanderpol. Paris Tralin. s. d. (1912) in-16.*

Synthèse de la Doctrine théologique du Droit de guerre, *par M. Tanquerey, dans le volume* **L'Église et la Guerre.** *Paris. Bloud. 1913 in-8°.*

La Guerre et la Doctrine catholique, *par*

Yves de la Brière, dans les **Etudes** *du 5 octobre et du 5 novembre 1914, puis dans le volume* **Luttes de l'Eglise et Luttes de la Patrie.** *Paris. Beauchesne. 1916. in-8° écu.*

Les Lois chrétiennes de la Guerre, *par Mgr Pierre Batiffol, dans le* **Correspondant** *du 25 octobre 1914.*

La Guerra e l'Insegnamento della Scuola cattolica, *par le R. P. Joseph Chiaudano, dans la* **Civilta Cattolica** *du 3 avril 1915.*

Les Lois chrétiennes de la Guerre, *par le chanoine Bernard Gaudeau, dans le volume* **La Guerre allemande et le Catholicisme.** *Paris. Bloud. 1915. in-8°.*

La France et l'Allemagne devant la Doctrine chrétienne sur la Guerre, *par Mgr Chapon, évêque de Nice, dans le* **Correspondant** *du 25 août 1915, puis dans le volume* **L'Allemagne et les Alliés devant la Conscience chrétienne** *Paris. Bloud. 1916. in-8°.*

Droits et Devoirs des Belligérants, *par le R. P. Janvier, dans le même volume. Étude à rapprocher de la quatrième conférence du* **Carême** *de 1915, sur la* **Paix internationale,** *et de la sixième conférence du* **Carême** *de 1916,* **sur la Guerre,** *dans les* **Conférences de Notre-Dame de Paris,** *par le R. P. Janvier (chez Lethielleux).*

Saint Thomas et la Guerre, *par le R. P. Pègues. Paris. Téqui. 1917. in-16.*

On pourrait joindre à cette énumération les tra-

vaux catholiques consacrés aux garanties à venir du droit des gens et au rôle international de la Papauté. Il semble cependant préférable de nous borner aux études concernant la légitimité ou l'illégitimité de la guerre et les règles morales qui s'imposent à la conscience dans la conduite de la guerre: car tel est le sujet auquel a voulu se restreindre le R. P. Marcel Chossat dans le nouveau et substantiel ouvrage que nous avons aujourd'hui l'honneur immérité de présenter au public.

Quelle que soit la valeur, — d'ailleurs évidemment inégale, — des plus récents devanciers du R. P. Chossat, ce ne sera faire injure à aucun d'entre eux que de reconnaître combien son travail déborde tous les autres par l'amplitude comme par la profondeur. Au lieu d'études où l'on se contente de formuler et de systématiser judicieusement les principes de la doctrine catholique du droit de guerre, ou de dégager leurs applications essentielles, nous trouvons ici une discussion plus complète, qui analyse avec détail chacun des aspects du problème philosophique et théologique, scrutant la valeur des systèmes, creusant les objections délicates, dégonflant les sophismes, étayant la doctrine avec une fermeté victorieuse.

C'est dans la Revue les **Etudes** *des 5 et 20 février, 20 mars, 5 avril, 5 mai 1918 que le R. P. Chossat fit paraître les différents chapitres de cet ouvrage doctrinal sur* **La Guerre et la Paix d'après le Droit naturel chrétien** *: ouvrage qui*

paraît appelé à faire autorité dans l'enseignement théologique à propos de tout un ensemble de questions d'un intérêt durable, en même temps que d'une actualité poignante.

Il y a vingt-cinq ans, le R. P. Chossat était professeur de rhétorique au collège des Jésuites d'Avignon. Dans les loisirs, pourtant limités, du professorat, il fréquenta les bibliothèques et archives locales avec une curiosité d'érudit et de fureteur. Il composa ainsi un fort volume, de documentation sérieuse, de lecture agréable, et qui n'est pas sans importance pour l'histoire des méthodes d'éducation aux seizième, dix-septième et dix-huitième siècles : **les Jésuites et leurs Œuvres à Avignon.**

Depuis lors, c'est à l'étude et à l'enseignement de la théologie scolastique que l'ancien professeur d'Avignon a consacré son existence. Il a enseigné, il enseigne encore à l'Ecole de théologie des Pères de la Compagnie de Jésus des provinces de Paris et de Lyon, à Canterbury, puis à Ore (Hastings), sur la terre d'exil, mais sur un sol ami et hospitalier, à l'ombre du drapeau et des libertés britanniques. Dans les pages qui vont suivre, le lecteur trouvera parfois quelque allusion à cette situation d'un Français contraint de vivre à l'étranger et participant de loin à la vie morale de la patrie avec une intensité redoublée par l'absence.

Nous avons suivi naguère l'enseignement théologique du R. P. Chossat. Nous ne saurions oublier ni la vigueur pleine d'originalité avec laquelle

étaient conduites les expositions et les discussions spéculatives, ni l'érudition puissante avec laquelle était approfondie l'histoire des doctrines, ni, à certains jours, les considérations métaphysiques, les vues personnelles, suggestives et un peu batailleuses, surgissant à l'improviste comme une éruption volcanique. Enseignement de haute valeur et qui échappait à toute banalité.

Les principaux travaux théologiques publiés jusqu'à ce jour par le R. P. Chossat ont été l'article **Agnosticisme** *dans le* **Dictionnaire apologétique de la Foi catholique**, *paru chez Beauchesne sous la direction du R. P. d'Alès, et les articles* **Connaissance naturelle de Dieu**, *puis* **Nature de Dieu d'après les scolastiques** *dans le* **Dictionnaire de Théologie catholique**, *paru chez Letouzey sous la direction de M. l'abbé Mangenot. Plusieurs centaines de colonnes compactes y sont consacrées par l'auteur aux problèmes les plus ardus de la spéculation métaphysique. Tous les professionnels seront désormais tributaires de ces vastes travaux, non moins remarquables du point de vue de l'érudition médiévale que du point de vue de la gnose philosophique et théologique. On attend du R. P. Chossat des études de plus grande envergure encore sur l'histoire des théories scolastiques au Moyen-Age et durant la période moderne, depuis le temps de saint Thomas d'Aquin jusqu'au temps de François Suarez. Pareil labeur accompli et pareille compétence ac-*

quise donnent toute garantie aux précisions historiques que, dans le présent ouvrage, nous apporte le R. P. Chossat au sujet des systèmes professés par les divers docteurs et les diverses écoles sur le droit chrétien de la paix et de la guerre.

L'étude des lois et sanctions de l'arbitrage obligatoire serait le couronnement naturel de ce travail du R. P. Chossat. Mais l'auteur n'a pas voulu aborder cette matière pour un motif de délicatesse dont lui devons personnellement une reconnaissance affectueuse : c'est qu'un de ses anciens élèves et de ses anciens collègues de théologie publiait naguère dans les **Études** *et fait paraître aujourd'hui en volume (chez Beauchesne) un essai historique et juridique intitulé :* **La « Société des Nations » ?** *Essai qui, pourtant, n'équivaudra guère aux savantes pages que le R. P. Chossat n'aurait pas manqué d'écrire sur le concept d'organisation juridique internationale chez les théologiens contemporains de Suarez et de Grotius.*

A vrai dire, Suarez lui-même n'accorde qu'une mention vague et rapide à l'idée d'un tribunal universel d'arbitrage qui pourrait efficacement *imposer sa vindicte souveraine à toutes les nations au point de rendre* toujours illégitime ou inutile *le recours à la force des armes. La confiance du grand docteur dans ce genre de solution pour établir ici-bas la paix perpétuelle est moins robuste que celle des apôtres actuels de la « Société des Nations » ; car Suarez écarte l'hypothèse par une*

petite phrase latine que nous demandons la permission de citer sans oser la traduire : Sed hoc, licet cogitari possit non repugnans, moraliter non videtur possibile *(Lib. II* De Legibus *XX, 8). Suarez croyait donc qu'il y aurait toujours des cas à prévoir où l'on se verrait obligé de mettre la force au service du droit : ce qui est le principe même de la juste guerre d'après le droit naturel chrétien.*

Le R. P. Chossat, en disciple fidèle des grands docteurs du passé, a magistralement commenté et appliqué les principes théologiques de iis quæ ad bellum pertinent *en ces jours glorieux et tragiques où sa patrie combat dans une juste guerre pour la cause sainte du droit méconnu et violé.*

Daigne le Dieu des armées rendre les laborieux ouvriers de la doctrine participants de la récompense immortelle de ceux qui, soldats chrétiens du même idéal, ont lutté par l'épée.

Paris, le 15 juillet 1918.

Yves de la Brière.

LA GUERRE ET LA PAIX

D'APRÈS LE DROIT NATUREL CHRÉTIEN

Dans sa belle et toujours utile *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Paul Janet a pensé que Suarez, à lui seul, suffisait à représenter les doctrines politiques de l'Ecole catholique à la fin du XVI^e^ siècle. « L'écrivain de ce temps... dans lequel on peut le mieux étudier le mouvement intérieur de la scolastique depuis le XIII^e^ siècle, le plus grand nom de l'Ecole, dans la théologie, la philosophie, le droit naturel et politique est le jésuite Suarez. Sa méthode, ses autorités, ses opinions, tout nous prouve qu'il s'est attaché à suivre la tradition beaucoup plus qu'à innover... Enfin, Suarez est incontestablement l'écrivain le plus considérable de l'ordre des jésuites. Ses principes sont élevés et profonds. Il ne paraît pas se servir de la science comme instrument de domination. C'est un homme d'école et non de parti ; il représente la grande tradition du moyen âge. Il en a la droiture, la sincé-

rité, la passion logique ; c'est le digne élève de saint Thomas d'Aquin. »

On célébra l'an dernier à Grenade, sa ville natale, le troisième centenaire de la mort de Suarez. A cette occasion, le cardinal Gasparri, écrivant à l'archevêque de Grenade, place Suarez au nombre de ces hommes « dont les services n'ont pas été minces pour la religion et pour la société humaine. Sa Sainteté, ajoute le secrétaire d'Etat, fait donc des vœux pour que les fêtes du centenaire tournent à la gloire de cet homme, qui a très bien mérité de la religion, des bonnes études, de la science du droit et tout spécialement du droit des gens et international. » On apprécie Suarez au Vatican, comme faisait, il y a trente ans, M. Paul Janet sous la coupole de l'Institut de France. Cet accord, trop rare, me dispense de rien ajouter sur les raisons qui m'ont décidé à prendre Suarez pour principal guide dans le présent travail.

Je mettrai aussi à profit le *De jure belli* du dominicain François de Victoria, parce que Suarez lui doit beaucoup et, en plusieurs points, ne fait guère que le résumer. Victoria n'est pas un pacifiste, puisqu'il admet la nécessité et la légitimité de la guerre en certains cas ; mais c'est un « pacifique » qui s'est efforcé de rendre la guerre aussi rare que possible. Ce moine eut assez de courage et d'indépendance

pour attaquer la politique conquérante de Charles-Quint et la conduite des Espagnols « aux Indes », c'est-à-dire en Amérique. Il prit la défense des « Indiens » et montra avec vigueur que les titres que l'on mettait en avant pour leur faire la guerre, les exterminer ou les asservir, n'étaient, sauf un seul, que des prétextes sous lesquels se masquaient l'avarice et l'ambition du prince et des sujets. Sur ce point, Suarez, qui écrivit sous Philippe III, adopta les conclusions de Victoria. L'affaire ou la querelle des Indiens amena Victoria à traiter le problème plus général de la guerre ; il composa sur ce sujet un petit traité, très net, très bien raisonné et d'une lecture relativement agréable et facile. Suarez et Grotius citent souvent ce *De jure belli*, qui sûrement eût remporté le prix Nobel pour la paix, si un prix de ce genre eût existé au XVI^e^ siècle.

Le hollandais Hugo Grotius est encore de nos jours une autorité en droit international. C'est une première raison de ne pas le négliger. De plus, le grand ouvrage de Grotius sur le droit de la guerre et de la paix, *De jure belli et pacis*, nous permet de contrôler les vues des canonistes et des théologiens sur le droit naturel en ces matières délicates. Car, bien que Suarez et Grotius aient des sources communes, Suarez consulte davantage la tradition ecclésiastique, les Pères et les docteurs scolastiques,

Hugo Grotius connaît mieux et cite plus volontiers l'antiquité classique, le droit romain et les juristes ou publicistes récents, Barthole, Covarruvias, Jean Bodin et Barclay. Si donc Grotius admet les mêmes principes et parvient aux mêmes conclusions que Suarez, il y a bien des chances que leurs doctrines communes soient vraiment, ce qu'elles veulent être, l'expression du droit naturel, c'est-à-dire de la droite raison. Et l'accord substantiel de Grotius et de Suarez a d'autant plus de valeur qu'ils étaient comme aux deux pôles de la pensée, l'un étant huguenot et l'autre, jésuite. De plus, ils ont écrit indépendamment l'un de l'autre : la « dispute » de Suarez sur la guerre fut publiée avant l'œuvre que Grotius dédia « au roi de France, Louis XIII le Juste », mais l'intervalle de quelques années qui s'écoula entre les deux publications fut sans doute trop court pour que la pensée du théologien jésuite influât profondément sur la pensée du juriste protestant.

CHAPITRE PREMIER

La guerre et la conscience de l'humanité.

I

IL EXISTE UN DROIT NATUREL...

Avec un peu de patience, il serait facile de recueillir dans les conciles ou dans les collections canoniques la législation de l'Église sur la guerre; et, la cueillette finie, on pourrait intituler sa gerbe : *Droit chrétien de la guerre*. Le recueil serait intéressant. On y verrait comment l'Église, dans le cours des âges, chercha à diminuer le nombre des conflits à main armée, en interdisant les guerres privées, entreprises par les grands vassaux ; comment elle conseilla, négocia même, la solution des différends par voie d'agrément ou d'arbitrage; comment elle

humanisa peu à peu la guerre, en frappant d'interdits ou d'excommunications les excès de cruauté, de paillardise et de rapacité des hommes d'armes. La cause des Alliés et leurs intérêts n'auraient rien à risquer, rien à perdre, de cet appel aux sentiments et au verdict des hommes d'Église d'autrefois : la conception de la guerre et les procédés de guerre des Empires centraux ont été, durant des siècles, combattus, condamnés par l'Église, avant d'être réprouvés, comme ils le sont actuellement, par la grosse majorité des hommes. Sans doute, il serait piquant de montrer aux Allemagnes, que leurs armées modernes ne valent ni mieux ni pis que leurs bandes de reîtres au moyen âge : la race n'a rien perdu en brutalité, rien gagné en moralité. De même il serait amusant — plus amusant peut-être qu'utile ou politique — d'apprendre à certains neutres qui paraissent l'oublier, que leurs vieux conciles nationaux censuraient et prohibaient de leur mieux ce que leur pacifisme trouve aujourd'hui moyen d'excuser ou même d'approuver. Mais cette ancienne législation de l'Église a été faite pour un milieu politique et social qui n'est plus le nôtre ; promulguée au hasard des besoins et des circonstances, si elle s'appuie sur des principes, ni elle ne les énonce, ni surtout elle n'en fait un corps de doctrine ; de plus, cette vénérable législation est périmée, et son autorité ne serait — à tort ou à raison,

peu importe ici — actuellement reconnue par aucun des belligérants. Il nous faut donc chercher des idées directrices, des principes et des solutions, ailleurs que dans le droit chrétien, pris au sens de législation ecclésiastique sur la guerre.

On ne peut trouver ces principes que dans le droit naturel, parce que seul le droit naturel a une force obligatoire, indépendante des temps, des lieux et des personnes, qui vaille toujours et s'impose à tous les esprits, sauf peut-être, comme parle saint Augustin, au petit nombre dont la nature est dépravée à l'excès, abrutie.

La doctrine du droit naturel n'a rien de spécifiquement catholique ; car c'est une règle de conduite dont la raison, en étudiant notre nature et celle des choses, perçoit les motifs, le bien-fondé, et, si elle va jusqu'au bout de ses lumières et de ses forces, la divine origine. *Tu ne tueras point* ; — *Il faut tenir ses engagements* ; la raison le dit, en saisit la convenance, la nécessité pour l'individu, pour la vie sociale, pour les rapports internationaux ; enfin la raison, sous le nom de conscience morale, en perçoit l'obligation rigoureuse, absolue. Et, le bon sens étant la chose du monde la mieux partagée, les catholiques ne sauraient en avoir le monopole. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que le protestant Grotius ait pris, pour base

philosophique de son grand traité de droit international, la même doctrine du droit naturel que Suarez ou saint Thomas d'Aquin.

Bien plus, la doctrine du droit naturel n'a rien d'exclusivement chrétien. Elle peut, il est vrai, s'autoriser d'un passage célèbre de saint Paul au second chapitre de son Épître aux Romains ; mais la raison naturelle est capable de la découvrir ; et, en fait, les païens l'ont connue, admise et même, en certains de leurs actes, vraiment pratiquée. Le droit romain dont l'article IV de notre Code civil s'approprie au fond la doctrine, admettait les actions en équité, *in aequum et bonum*, où le juge, à défaut de texte de loi précis ou clair, doit recourir au droit naturel. Mieux encore, le droit romain — ce que ne fait pas formellement notre Code civil, qui pourtant ne le nie pas — reconnaît expressément que le droit naturel, fondé sur la nature des choses, est voulu de Dieu : *Naturalia quidem jura... divina quadam providentia constituta* : ce qui est, notons-le en passant, la négation de toute morale indépendante, de l'utilitarisme et du système, si cher à Kant et à beaucoup d'hommes politiques, de la cloison étanche entre l'ordre légal ou juridique et la morale. Le *Digeste* va même plus loin, et pose en principe que le droit naturel prévaut contre la loi positive. « Car le Sénat ne peut pas changer la raison naturelle : *Nec enim natu-*

ralis ratio auctoritate Senatus commutari potuit. » D'où cette conséquence : « *Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt.* Ce que la nature des choses interdit, ne saurait être validé par la loi. »

En d'autres termes, la raison païenne a reconnu ces principes : l'homme a des droits et des devoirs, découverts par sa raison et fondés sur la nature des choses, indépendamment des lois écrites. Droits et devoirs, qui sont antérieurs à la société civile et qui, même dans l'état de société, sont indépendants de l'Etat. Ces droits et devoirs limitent le droit de l'État, quel qu'il soit ; contre eux l'État est sans pouvoir : s'il prétend y porter atteinte par la loi, par la force, la loi n'est que despotisme et tyrannie, la force n'est que violence : l'immuable, l'incoercible droit, en marge des édits, sous les verrous, sous les coups, reste intact. L'État a beau faire des lois, donner des ordres, il ne peut rendre honnête ce qui de soi est malhonnête ; la volonté de l'État — empereur botté et casqué, parlement, décret populaire — ne saurait rendre licites les actes qui violent les imprescriptibles droits et devoirs de l'homme et du citoyen.

Que ces principes du droit romain, malgré trop d'apparences contraires, appartiennent, même de nos jours, à la conscience universelle,

les événements dont nous sommes les acteurs et les témoins en fournissent une saisissante démonstration.

Du fond de leur âme, Belges et Français du Nord et de l'Est parlent des crimes allemands du début de cette guerre : et les deux tiers, au moins, de l'humanité leur font écho. C'est donc que l'humanité juge qu'il existe des droits contre lesquels la volonté du Prince ne peut rien ; qu'il est des actes que la raison d'État ne saurait rendre honnêtes. En effet, ce qu'on reproche surtout aux Allemands, ce ne sont pas de tristes faiblesses ou aberrations individuelles, ce sont des actes systématiques, accomplis par l'ordre de l'officier allemand, agent du Prince, en vue de l'utilité, de l'intérêt — bien ou mal entendu — de l'État allemand. Que si, indépendamment de l'État, il n'est point de droits, sous le prétexte que « l'État est la source de tous les droits et de tous les devoirs » ; si, contre l'arbitraire et la force de l'État, aucun droit ne subsiste, parce que « la force est, ou crée, le droit » ; si l'intérêt, l'extrême nécessité, la raison d'État prévalent contre tous droits et devoirs ; si les ordres de l'État légitiment tous les actes qu'il commande, il faut avouer qu'il n'y a point eu de « crimes allemands », que les Empires centraux n'ont jamais rien fait que d'honnête. Pour aller jusqu'au bout de ces monstrueuses conséquences, il faut reconnaître

que « la loi de la jungle » est la vraie loi du monde. Ce point accordé, il ne reste plus qu'à constater que les Allemands, les Autrichiens, les Bulgares et les Turcs excellent à la méthodique application de cette loi ; tout au plus nous est-il permis de gémir, mais sans indignation ni colère, de ce que la « bête blonde » fasse des malheurs.

Mais rien, si férus d'étatisme, si panachés de libéralisme, si imbus de morale utilitaire, si gonflés de philosophie individualiste que la guerre nous ait surpris, rien au monde ne saurait nous décider à cette résignation d'animal de boucherie ; rien ne saurait étouffer le cri de protestation qui nous prend à la gorge. En dépit de tous les préjugés politiques et livresques, au risque de nous condamner nous-mêmes et certaines lois injustes, qu'au nom de la raison d'État nous avons peut-être votées ou tolérées, notre sens moral se révolte, et tous, sans exception, nous sentons nos consciences vibrer à l'unisson. Les adhésions, chaque jour plus nombreuses, que notre juste cause rencontre dans les deux mondes, manifestent avec éclat que la conscience universelle en juge comme la nôtre. C'est le sens profond de l'intervention des États-Unis ; et, à ce point de vue, l'adhésion de la Chine et du Siam, bien que de moindre valeur au point de vue militaire et économique, n'en est pas moins précieuse : elle

montre, en effet, qu'il suffit d'être homme et de consulter sa raison pour y découvrir certains principes absolus, qui doivent servir de règle aux actions humaines, aussi bien à celles de l'État qu'à celles des individus.

La conscience allemande est-elle étrangère à ces sentiments communs de l'humanité? En 1900, au mois de juillet, Guillaume II adressa un discours aux troupes qu'il envoyait en Chine réprimer l'insurrection des Boxers. « On ne fera grâce à personne, point de prisonniers, *Pardon wird nicht gegeben, Gefangene werden keine gemacht*. Qui tombera entre vos mains vous est abandonné. C'est ainsi que, il y a plus de mille ans, les Huns, sous la conduite de leur roi Attila, se firent un nom glorieux dans la tradition et dans l'histoire. » Le discours fit dresser les oreilles, même en Allemagne. Le philosophe Fr. Paulsen crut devoir, en 1901, faire quelques réserves, moins de principe que d'ordre purement utilitaire. « Que ferons-nous, s'il arrive que nous prenions cinquante mille Chinois? Se trouvera-t-il des officiers allemands pour donner l'ordre du massacre? » Là n'est pas la difficulté pour Paulsen, qui connaît son monde. « Se trouvera-t-il des soldats allemands pour l'exécuter?... Et qu'adviendra-t-il dès blessés qui tomberont entre nos mains?... Faut-il poser en principe que nos enfants tuent les blessés qu'ils rencontrent? Je suis, au contraire, persuadé

que l'horreur d'une telle boucherie créerait des difficultés au commandement. »

Paulsen estimait donc, il y a quinze ans, que la conscience allemande n'était pas morte et que l'intérêt de l'État demandait qu'on tînt compte de ce fait. Quelques écrivains catholiques, en effet, avaient protesté contre le discours impérial, au nom du droit naturel. On leur ferma la bouche, en donnant à entendre qu'on ne massacrerait pas en grand. Et, quant au droit naturel, un appel aux passions anticléricales en débarrassa le public. « Les catholiques font état du droit naturel, avec l'arrière-pensée que c'est Rome qui le déterminera : l'État allemand ne saurait admettre cet empiètement romain. » Et donc, tout en constatant que la masse du peuple allemand avait encore de la répugnance au massacre des prisonniers et des blessés, on étouffa la protestation des consciences par la peur du spectre noir et par la raison d'État.

Lourde erreur ! Le droit naturel, le Décalogue — pratiquement, c'est tout un — n'est pas moins immuable que les vérités mathématiques (1). Si donc, nous ne craignons pas l'in-

(1) Saint Thomas d'Aquin pense même qu'il est plus profondément, plus immédiatement gravé dans nos âmes que les premiers principes des sciences, parce que, dit-il, il est plus nécessaire, et plutôt nécessaire, à l'homme d'avoir des règles certaines de conduite que d'être à même de se livrer aux études spéculatives.

gérence cléricale en arithmétique et en géométrie, si nous estimons que l'État n'a rien à voir à deux et deux font quatre, il n'est pas scientifique, il n'est pas politique, il est immoral d'écarter la doctrine du droit naturel par peur du *Syllabus* et du Pape. Certaines choses ne sont jamais permises : l'homicide, le vol et le mensonge ; d'autres sont toujours commandées : de tenir sa parole ; il est d'immuables principes : la force ne prime pas le droit. Ces données de la conscience, l'Église les enseigne ; elle n'a jamais dit et ne dira jamais le contraire. C'est très gênant pour certains gouvernements, à certaines heures ; mais est-ce un motif de renoncer en même temps au Décalogue, à notre raison, à notre conscience ?

Nous connaissons très mal ce qui se passe derrière les lignes allemandes ; malgré tout, on a de la peine à se convaincre que la masse de l'armée et du peuple des Empires centraux approuve tout ce que le monde officiel a ordonné et sanctionné. Le lecteur se souvient du manifeste des quatre-vingt-treize intellectuels allemands, au début de la guerre ; les journaux anglais ont publié, alors, une réponse du même ton et du même genre, adressée par les loges allemandes aux francs-maçons de Bruxelles. Universitaires et bourgeois « éclairés » niaient tout. Je n'aurai pas la naïveté de prétendre découvrir, dans cette négation systématique de

faits manifestes, un hommage indirect à la vertu. Car, à y regarder de près, ce que ces messieurs niaient, c'était moins la matérialité des faits que leur caractère criminel. Le règlement de nos armées prescrit à nos officiers d'agir « avec douceur, humanité et politesse, tant que les besoins du service », lisez l'intérêt de l'État, « ne demandent pas qu'on fasse autrement ». Si donc, nos soldats, concluaient les loges allemandes, ont manqué aux conventions internationales, en Belgique ; s'ils ont pillé, incendié, violé, massacré, — ce que nous n'admettons pas, bien que vous autres, Belges, vous l'ayez vu faire — ce ne peut être que pour de bonnes raisons, qui toutes se rapportent à l'intérêt de l'État allemand : intérêt dont nos officiers sont juges et que, seul, ils doivent prendre en considération. Ainsi entendues (et il n'est malheureusement pas douteux qu'elles aient eu ce sens dans la pensée de leurs auteurs), les dénégations, les protestations allemandes, loin d'être une reconnaissance implicite du droit naturel, en constituent la formelle négation pour le temps de guerre et dans les relations internationales : *Es ist Krieg* ! C'est la guerre !

Mais le monde officiel et politique, les intellectuels universitaires, la bourgeoisie franc-maçonne ne sont, pas plus en Allemagne qu'ailleurs, la masse de la nation ; et il semble bien que, même en Allemagne, les masses n'admettent

pas encore que la raison d'État couvre tout. Par exemple, quand le grand état-major allemand veut tenter un mauvais coup inédit, comme celui des gaz asphyxiants, il a soin de l'attribuer d'avance à l'ennemi; Ramsgate, qui est une plage populaire et mondaine, devient un port militaire fortifié, le jour ou la nuit où les avions allemands la bombardent : le rédacteur des communiqués sent donc qu'il faut encore dorer la pilule, aussi bien pour son public que pour les neutres. Certains procédés inqualifiables à l'égard des populations envahies, des blessés, des internés, des prisonniers, sont toujours présentés comme des représailles : c'est à la fois un moyen de maintenir en haleine les troupes et le gros public, et de faire accepter ce à quoi les consciences répugnent.

L'agence Wolff ne peut cependant pas empêcher les gaz des bombes anglaises d'être en Flandre très délétères ; les justes représailles des avions alliés n'ont rien de gai; un grand nombre des sous-marins ne reviennent jamais : autant de malheureux faits qui aident la conscience allemande à se poser des points d'interrogation sur la valeur morale de ses enthousiasmes d'antan. L'opinion du dehors, qui commence à être connue, influe dans le même sens. Récemment, un professeur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, à l'encontre d'un professeur de droit de Berlin, se félicitait de ce que, dans sa *Note*, le

pape n'eût pas assumé le rôle de juge, mais celui de conciliateur. Il est dans le rôle du médiateur de dissimuler les torts des parties ; « si le pape jugeait notre cas, il devrait apprécier nos procédés de guerre ; et l'on sait qu'à l'étranger même les Allemands d'origine sont loin de les approuver tous ». Pas plus que le *Times*, à qui j'emprunte cette citation, je ne veux voir là un aveu ; mais cet universitaire catholique de Fribourg a tenu à faire savoir à son collègue protestant de Berlin et au public allemand que, s'il avait à se prononcer, le Vatican n'approuverait pas une conception de la guerre en vertu de laquelle l'intérêt de l'État justifie tout ; et il ne faut sans doute voir dans l'appel à l'opinion des Allemands d'origine qui sont à l'étranger, qu'un moyen d'insinuer, au nez de la censure, que le Vatican n'aurait point tort.

Des témoignages plus directs nous permettent de pénétrer dans la conscience allemande. Je tiens de réfugiés belges qu'au début de la guerre, près d'Anvers, des soldats allemands rendirent au curé d'un village, en lui désignant les propriétaires, la bijouterie qu'ils avaient prise par ordre de leurs officiers : « Nous voulons bien nous battre, mais ce n'est pas une raison pour voler, » disaient-ils. Cet Allemand anonyme, qui écrivait à l'Ambassadeur des États-Unis, peu avant son départ de Berlin, pour l'avertir que, derrière les tranchées alle-

mandés, on fusillait par petits groupes des soldats anglais, pour ne pas avoir, disait-on, à les nourrir; cet autre soldat allemand, qui, dans une lettre trouvée sur lui après sa mort, se plaignait à sa famille d'avoir à conduire aux tranchées, sous le feu de l'ennemi, des femmes belges que l'on forçait à y gâcher du béton, n'estimait pas que, pour être commandées dans l'intérêt de l'État, de telles actions deviennent honnêtes. Bref, nous savons à n'en pouvoir douter que, dans la masse de la nation, il se trouve en Allemagne des consciences qui n'admettent pas qu'il soit au pouvoir d'un hobereau galonné de rendre honnête ce qui ne l'est pas.

De ces faits particuliers, remontons à des faits généraux. On sait que les trois thèmes qui forment le fonds de la littérature de guerre des Empires centraux, à l'étranger et plus encore en Allemagne, sont : 1° « On nous a imposé la guerre; 2° la Belgique a mérité le sort que nous lui avons fait; 3° la durée des hostilités est imputable aux alliés, puisque nous avons plus d'une fois mis la question de la paix sur le tapis. » Du temps où les animaux parlaient, comme l'a noté La Fontaine, le lion, le loup et le renard connaissaient déjà ces détours. Barberousse et Frédéric II n'en ont pas laissé perdre la tradition; et il n'est pas besoin d'avoir étudié Machiavel, qui a fait la théorie de ces manœuvres, pour saisir qu'elles ont surtout pour but :

1° de donner ou de rendre un peu de ton au crédule « Michael » ; 2° de rassurer ou de paralyser de terreur ce qui reste de neutres dans le monde ; 3° d'effriter le moral des alliés, d'amollir notre volonté de vaincre et de rompre à l'Occident notre bloc comme on a fait à l'Orient.

Mais, sous ces intentions politiques, évidentes pour tous sauf pour les rêveurs et pour les traîtres de la jeune démocratie russe, ne faut-il pas reconnaître quelques préoccupations morales ? Déjà *J'accuse* et *Le Crime* donnaient lieu de conjecturer que la conscience du peuple allemand n'est pas tout à fait à l'aise. Les récentes révélations du prince Lichnowsky et de M. Mülhon, ancien directeur des usines Krupp, achèvent de faire la lumière sur ce point. Le monde officiel allemand sait qu'il a commencé et continue la guerre par simple raison d'État : il lui importe, à tout prix, de cacher ce fait et cette honte à ses soldats, à ses travailleurs, à la masse de la nation, comme il est de son intérêt de se servir de ses socialistes pour persuader aux « camarades » des deux hémisphères que la question de la « responsabilité » de la guerre doit être écartée. « Pourquoi tout l'univers est-il contre nous, voilà ce que je voudrais bien savoir », demandait une jeune recrue allemande, prise près du mont Kemmel. « Parce que vous faites et continuez injustement une guerre injuste », lui fut-il répondu ;

et le captif, presqu'un enfant, de baisser tristement la tête et de pleurer, dès qu'il eut compris la portée de la réponse.

Le vieux droit romain est donc bien, ici, ce que ses admirateurs passionnés disent, mais à tort, qu'il est toujours, la simple transcription de la droite raison, *ratio scripta*. Aussi n'y a-t-il rien de surprenant à ce que Gratien ait bravement écrit dans le *Décret* cette phrase, devenue axiome chez les canonistes et les théologiens : « *Constitutiones ergo, vel Ecclesiæ vel sæculares, si naturali juri contrariæ probantur, penitus sunt excludendæ.* Il ne faut tenir aucun compte des lois humaines, pas plus de celles de l'Église que de celles de l'État, s'il vient à être prouvé qu'elles répugnent au droit naturel. »

Quelque lecteur pointilleux soupçonnera peut-être que le *Digeste* comme le *Décret* n'ont formulé cette doctrine très conforme à la nature, très élevée, et très favorable à la liberté individuelle, que sous la pression des idées et des mœurs chrétiennes. Il est vrai que Gratien l'a déduite de saint Augustin ; il est possible et probable que l'influence du christianisme n'a pas été étrangère à son insertion dans le *Digeste*. Comme l'a montré autrefois M. Troplong, si l'œuvre de Justinien est d'essence païenne, elle trahit souvent des préoccupations chrétiennes.

Mais, dans l'espèce, il est certain que la raison humaine avait découvert les hauts principes que nous avons rappelés, indépendamment de toute infiltration de christianisme. Ces principes, en effet, se retrouvent chez Cicéron.

Tous ceux qui ont fait leurs humanités se souviennent des nobles passages où Cicéron affirme la loi naturelle, cette loi véritable, qui est la droite raison, qui se trouve chez tous, immuable, de vérité éternelle, qui nous commande le devoir, nous interdit le mal. Contre elle, les Trente tyrans ne peuvent rien, non plus que la volonté du peuple, les décrets du prince, les sentences des juges. Cette loi, qui l'ignore, en théorie ou dans les faits, est injuste; et il n'est pas nécessaire, pour le juger tel, de le confronter avec un texte écrit. Inscrite dans tous les cœurs, cette loi n'a besoin ni de glossateurs ni d'interprète; partout elle est connue, partout identique à elle-même : car elle est l'enseignement et l'ordre de Dieu : *communis quasi magister, imperator omnium, Deus.* C'est Lui, qui l'a conçue, qui en a délibéré, qui l'a promulguée. Cette loi, qui la viole, quand il échapperait à tous autres châtiments, se punit atrocement lui-même, en se bannissant de l'humanité.

Ces saines pensées, où l'on retrouve la partie la plus élevée de la tradition stoïcienne, l'écho des enseignements de Socrate et de Platon, la

morale la plus pure des grands tragiques grecs, ont valu à Cicéron de la part d'un *Herr Professor*, nommé Ziegler, l'épithète de « philosophe amateur », et, de la part de l'historien Mommsen, une sorte de haine personnelle. Faut-il s'en émouvoir?

Quand une doctrine philosophique ou morale a pour elle la raison et la conscience individuelle, le sens commun et la conscience universelle, des penseurs comme Socrate, Platon, Sophocle, Cicéron, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Suarez, Grotius, etc., il ne convient pas de se troubler, s'il arrive qu'elle soit méprisée par un Ziegler. Un seul, en effet, des grands hommes que je viens de nommer, et que l'humanité appelle grands parce qu'elle retrouve en eux ce qu'elle a de meilleur, vaut tous les philologues, tous les ergoteurs, passés, présents et futurs. L'œuvre d'un seul de ces hommes, Platon, par exemple, ou saint Augustin, avec le sens commun et la *philosophia perennis* de son côté, l'emporte, quand il s'agit de beauté ou d'humaine vérité, sur l'amas indigeste de thèses dont est encombrée la foire aux livres de Leipzig.

J'ai sous les yeux un ouvrage allemand sur la conception du droit. On y trouve l'école empiriste ou positiviste avec Merkel, Binding et Bergbohm; le formalisme kantien y est représenté par Bierling, Heimberger, Stammler et

Loening; il y a aussi l'école qui fait de l'État — au fond, de la force — la source de tous les droits et devoirs, avec Hartmann, Wundt, Lasson, Ihering, Paulsen et Jellineck pour chefs de file; on y découvre même des traces fossiles de l'école historique de Savigny et de Puchta. C'est la négation méthodique de tout droit naturel, dont Bergbohm et Jellineck se sont fait la spécialité d'exorciser la notion. Que prouve cette Babel, si elle prouve quelque chose? Rien ne s'en dégage, sinon la vérité, démontrée par le fait, de cet adage de logique élémentaire : *Ex absurdo sequitur quodlibet.*

Le droit et le devoir sont des notions morales. Posez le problème de travers; confondez, sans vous en apercevoir ou sans le dire, ces notions avec les notions disparates de force, d'instinct, de coutume, de formalisme subjectif, du coup vos prémisses renfermeront une contradiction interne, que la naturelle piperie des mots ou un peu d'habileté verbale déguiseront. Je vous plains, si de là vous n'êtes pas capable de déduire brillamment tout ce qu'il vous plaira, y compris la justification des partages de la Pologne et des fourberies de Bismarck. Voyez la réussite du chimiste Ostwald. Il vous fait la confidence « qu'il ne peut pas reconnaître d'autre source au droit que la force ». Il confond la force et le droit, comme les personnes affectées de daltonisme prennent le rouge pour le

violet; telle cette bonne dame qui, croyant se mettre en demi-deuil, sortit toute de rouge accoutrée. Mais leurs infirmités ne nuisent qu'à ceux qui ne savent pas en tirer parti; et Ostwald n'est pas de ce nombre. Prenant pour point de départ une manifeste absurdité, il découvre les derniers « fondements de la science de la civilisation » dans les lois « énergétiques » qui président aux mystères de ses cornues. Prendre de tels systèmes pour argent comptant, c'est se classer au rang de ceux qui se demandent sérieusement si, oui ou non, les dimensions de la terre ont varié, le jour où la Convention décréta qu'on les exprimerait en mètres au lieu de toises.

Heinrich von Treitschke, professeur à Berlin, donna pour but à son enseignement « de gouverner la politique par l'histoire ». Theodor Mommsen protesta bien contre le matérialisme exclusif de Treitschke; mais il n'en est pas moins l'auteur d'une *Histoire romaine*, qui est, plus que toute autre chose, la justification de la raison d'État, le panégyrique du fait du prince, la glorification de la force triomphante. Cette œuvre de Mommsen est une sorte de manuel de l'homme d'État prussien : c'est la politique de Frédéric II et de Bismarck exposée, défendue, recommandée, à propos des faits et gestes passablement cuisinés de l'histoire des Romains. La haine concentrée, les rages puériles de Mom-

msen contre Cicéron, porte-parole et défenseur du droit naturel, n'ont donc rien de surprenant. Quand Mommsen prend à partie la philosophie morale, la doctrine politique de Cicéron, il voit très juste. Si, parlant du droit naturel, Cicéron exprime la vérité, la pensée profonde de l'humanité, l'*Histoire romaine* de Mommsen est fausse, contre nature, immorale. Cicéron a-t-il raison? Les traditions politiques des Hohenzollern de Prusse, depuis celui qui jeta le froc aux orties pour un duché, jusqu'à Bismarck et à son maître, en passant par Frédéric II; les pratiques des dépêches d'Ems, des notes Benedetti, de la douche écossaise, de l'immixtion dans les affaires religieuses, sociales, politiques et financières des États étrangers; les manœuvres du point gantelé, de la poudre sèche, des coups d'Agadir; si Cicéron ne s'est point trompé, s'il est un droit naturel, indépendant de l'État et que l'État doive respecter, tout cet appareil de ruse et de violence, qui est l'État prussien et que glorifiait et servait Mommsen, s'effondre moralement.

En attendant, des millions d'hommes ont péri de mort violente, tués, asphyxiés, noyés, depuis quatre ans, parce qu'il s'est trouvé une volonté humaine, qui a logiquement appliqué les principes de l'*Histoire romaine* de Mommsen, les conclusions du chimiste Ostwald, ou tout sim-

plement les doctrines de Machiavel : « Les traités ne sont pas des obligations morales ; la force prime le droit ou le crée; l'intérêt de l'État justifie tous les moyens; les lauriers chassent l'odeur des charniers. » Cette volonté n'eût rien pu pour cette œuvre de ruine et de mort, si tout un peuple ne l'eût secondée, ou du moins acceptée; mais il s'est trouvé un peuple, aux masses dégrossies plutôt qu'affinées, aux têtes à la fois balafrées et cultivées, que des féodaux avaient dressé à l'attitude passive et à la lutte. Ce peuple discipliné, d'ailleurs belliqueux, puissamment organisé, on l'avait grisé d'une avidité insatiable, d'une ambition allant jusqu'au rêve de l'hégémonie mondiale. Cela n'eût pas suffi : pour assoupir sa conscience morale, ou l'énerver, on le satura de ces philosophies négatives et fumeuses qui, sous divers prétextes et à diverses fins, nient ou pervertissent la notion du droit naturel. Au bout, c'était le culte de la force brutale de l'État. Les résultats sont sous nos yeux.

Dix-sept États sont en guerre déclarée avec l'Allemagne et ses alliés; neuf autres ont rompu leurs relations avec les Empires centraux. La lutte intéresse donc l'humanité tout entière, ou de peu s'en faut. Il faut une solution. L'anarchie à la Proudhon; le communisne anarchique, genre Lénine; l'Internationale ne sont pas des solutions, n'étant pas viables, puisque ces sys-

tèmes ne tiennent aucun compte de certains faits primordiaux. Le socialisme, la démocratie, la république, partout installés, ne vont pas sans de très grosses difficultés d'ordre théorique et pratique; il en faut dire autant, bien que pour d'autres raisons moins pressantes, du parlementarisme, du principe des nationalités, de la Société des nations et de l'arbitrage international obligatoire : en tout cas, ces solutions ne seront et ne peuvent être que des palliatifs, si l'on ne revient pas au droit naturel, si la vie sociale des États à l'intérieur et à l'extérieur n'est pas conforme au Décalogue. Les événements, et pour dire toute ma pensée, la Providence, ont mis, sans échappatoires, l'humanité en face de ce dilemme : le droit naturel, le Décalogue, ou la lutte, la ruine et la mort. La *Note* pontificale *aux chefs des nations belligérantes* a raison : « Le point fondamental doit être qu'à la force matérielle des armes soit substituée la force morale du droit. »

II

... AFFERMI PAR L'IDÉAL CHRÉTIEN.

Les païens ont admis en théorie, sinon toujours en pratique, les premiers principes de la loi naturelle et quelques-unes de leurs consé-

quences immédiates : c'est le patrimoine commun de tous les hommes; le jour où un individu en serait totalement dépourvu, il cesserait d'être homme et serait ravalé, comme Nabuchodonosor, au niveau de la brute. Mais on peut connaître un principe avec plus ou moins de clarté, l'admettre avec plus ou moins de fermeté, le pénétrer avec plus ou moins de profondeur. D'où, pour les conséquences de ce principe, pour l'étendue et la rigueur des applications qu'on en doit faire, résultent de considérables variations d'homme à homme, de peuple à peuple, de siècle à siècle. Le progrès consiste à faire des premiers principes du droit naturel et de leurs conclusions immédiates, une analyse qui permette d'en découvrir avec certitude les conclusions lointaines, de classer rationnellement principes et conclusions suivant l'échelle de leur valeur, et, par suite, d'éliminer, dans les applications, les solutions erronées, que peut suggérer le conflit apparent de certains droits et devoirs.

C'est dans ce sens qu'on vante, et à bon droit, le progrès de notre *Code civil* sur le droit civil romain, en matière d'esclavage, de mariage, de puissance paternelle, de condition des femmes et de successions. Comme ce progrès s'est réalisé, en fait, depuis la propagation du christianisme, comme il a été le fruit du travail de penseurs chrétiens, comme, enfin, il s'est opéré

sous l'influence d'idées, de mœurs et de préoccupations chrétiennes, on peut dire que notre *Code civil* renferme un droit civil chrétien ; et, pour les parties de ce Code qui sont de droit naturel, on peut dire aussi que ce recueil exprime le droit naturel chrétien.

Non que les données de la foi et de la raison s'y confondent : c'est le droit naturel pur et simple, mais éclairci, complété, synthétisé et épuré, à la lumière du Décalogue, de l'Évangile, sous l'influence des enseignements dogmatiques et moraux de l'Église. En dépit de bien des conflits, de bien des réactions, de plus d'un recul temporaire, l'action séculaire et continue du christianisme a contribué, contribue tous les jours au progrès du droit naturel, à la diffusion d'idées et à l'établissement de mœurs, qui soient de plus en plus en harmonie avec ce droit. Mais influence n'est pas mélange ou compénétration. Quand donc on parle de droit naturel chrétien, on n'a pas en vue un droit différent de celui que découvre la droite raison. « Car, remarque Suarez, — et c'est là depuis saint Thomas d'Aquin une sorte d'axiome en théologie — la loi évangélique ne déroge en rien au droit naturel, et, en outre des préceptes de la loi naturelle, elle ne renferme aucun précepte nouveau, si ce n'est celui d'avoir la foi et de pratiquer les sacrements. »

Un travail d'épuration du même genre s'est également produit, au cours des siècles, sur le droit de la guerre et de la paix.

Les Pères, les canonistes, les théologiens, ont énoncé et admis comme appartenant au droit naturel de la guerre quelques principes, et un certain nombre de conclusions tirées de ces principes. Il suffit de lire Grotius et ses commentateurs pour constater que ces principes et ces conclusions se retrouvent, bien qu'à l'état diffus, chez les écrivains de l'antiquité classique. Un assyriologue de mes amis m'assure qu'il y en a des traces dans les textes cunéiformes. Le fait n'a rien de surprenant, dès qu'on se souvient de la manière dont la loi naturelle nous est connue. *Ea lex,* dit saint Ambroise décalquant un passage célèbre du *pro Milone* de Cicéron, *non scribitur, sed innascitur, nec aliqua percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte exprimitur.*

Cependant, il reste vrai que les docteurs chrétiens ont pris une conscience plus nette, plus réfléchie et, malgré les abus parfois étranges des temps où ils vivaient, plus affermie, plus épurée des exigences de la raison que n'avaient fait les païens.

Nous trouvons la pensée de l'antiquité classique sur la guerre chez les historiens et les poètes, chez les philosophes et les juristes. Mais poètes et historiens étaient exposés à céder trop

à la tendance qui nous incline à justifier inconsciemment tous les faits de notre histoire nationale. La nature même du travail des juristes les amenait à demander à des subtilités parfois assez distantes du sens commun, le moyen de coordonner la masse lentement accumulée des vénérables lois romaines. De plus, dépourvus du sens historique que le recul des siècles et la connaissance des civilisations nous donnent, les juristes en face de certains usages de guerre consignés dans les anciens textes ne savaient pas y découvrir la survivance de mœurs disparues ; il leur arrivait de construire des hypothèses fallacieuses, pour faire entrer dans les cadres de la raison, ce qui n'était que barbarie du vieux passé romain. Quant aux philosophes, s'ils faisaient volontiers profession de se dégager des préoccupations nationales ou basochiennes pour atteindre l'universel, ils n'y parvenaient pas toujours; ils partageaient trop les erreurs ou les préjugés de leur temps sur l'homme libre et l'esclave né pour servir, sur le Grec et le barbare, sur l'indigène et l'étranger, pour bien saisir le sens et la portée des aspirations vers la justice, vers la fraternité, vers la bonté, que Dieu a mises dans le cœur de la race humaine en la créant.

Les docteurs chrétiens se sont trouvés dans de meilleures conditions. Moins dominés par le souci de mettre en bonne lumière Athènes et

Rome ; admirateurs du droit romain, mais dégagés de l'obligation professionnelle de le justifier dans tous ses détails ; écrivant sous l'influence d'une religion qui interdit formellement l'homicide et la fraude, qui enseigne l'unité de la race humaine et, par conséquent, la fraternité, l'égalité essentielle de tous les hommes ; appréciant les faits historiques et les doctrines juridiques, à la lumière des préceptes de paix, de justice, de charité, qu'ils lisaient dans l'Évangile, les docteurs chrétiens ont peu à peu recueilli, filtré, élaboré dans le sens de la justice, de la bonté, de la paix, les données impératives de la droite raison sur la guerre. Ce qu'on nomme le droit naturel chrétien de la guerre n'est pas autre chose que le résultat de ce long travail : c'est le droit naturel tout court, mais perçu par des âmes chrétiennes, analysé, coordonné et surtout épuré par des penseurs chrétiens. Bien que l'on trouve encore chez Suarez et chez Grotius quelques traits qui sentent la dureté des mœurs de leur temps, « ce qui fait le charme de Grotius, écrit M. Nys dans son traité du *Droit de la guerre*, c'est l'amour de l'humanité que respire chacune de ses pages ; la charité chrétienne illumine également les écrits de Suarez ».

CHAPITRE II

La guerre, la raison et l'Évangile.

I

LE DROIT DE GUERRE ET LA RAISON.

Le premier problème qui s'impose à l'esprit et à la conscience morale touchant la guerre est celui du pacifisme : la guerre est-elle permise en certains cas, ou toujours prohibée? Étudions d'abord le côté purement rationnel du problème, et commençons par la guerre *défensive*.

Attaqué sans valable raison, tout homme a le droit de défendre sa vie, ses membres, sa famille, ses biens, son droit : c'est une des premières vérités de la loi naturelle, révélée à tous par leur propre conscience et reconnue par toutes les législations : *Vim vi repellere omnia jura permittunt*. Sans doute, en certains cas,

chacun peut renoncer à son droit naturel de défense. Mais cet abandon ne lui est pas toujours permis : car charité bien ordonnée commence par soi-même et les siens. Il est donc des cas où le recours à la force, à la violence, pour résister à la violence, est obligatoire, même pour le simple particulier.

Ce qui est vrai de l'individu l'est ici de l'État. Attaqué, il peut se défendre, et l'autorité sociale a l'obligation rigoureuse d'y pourvoir. Une des principales raisons d'être du gouvernement n'est-elle pas la protection, la conservation, la sécurité de la vie, des biens et des droits de chacun des membres du corps social? De plus, le dépositaire du pouvoir, ce qu'on nomme le Souverain, n'est-il pas établi pour la défense des intérêts et des droits de la personne morale, qu'est la Nation? Si, dit saint Thomas d'Aquin, chacun peut en tout honneur donner son propre bien, renoncer à son propre droit, il n'en suit pas que personne puisse à son gré donner le bien d'autrui, sacrifier à sa convenance les droits des tiers. Ce serait donc pour le Souverain, qui a reçu le pouvoir précisément à fin de défense des nationaux et de la nation, trahir ses devoirs essentiels, que d'abandonner à la violence des étrangers ce qu'il a charge de protéger, de conserver : *Si quis non repeteret ea quae sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret.* La lutte à main armée, pour résister à une attaque

actuelle, injustifiée — en d'autres termes, la guerre strictement défensive — est donc licite, en vertu du droit naturel de légitime défense. Bien plus, le Souverain a l'obligation d'y pourvoir et le droit d'exiger leur concours des membres du corps social qu'il gouverne. D'ailleurs, en commandant aux sujets de prendre les armes, le Souverain ne leur ordonne directement que l'exercice de la vertu de courage. Que l'agresseur injuste s'en prenne à lui-même des coups qu'il recevra, du sang qu'il perdra! Qui s'expose à la mort, aux blessures, pour lui résister, accomplit un acte de parfaite justice, suivant le mot de saint Ambroise : *Fortitudo, quae in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus socios, plena est justitia.*

On a beaucoup écrit, raffiné sur l'*Union sacrée*. Quand, le 1er août 1914, le tocsin donna le signal public de la mobilisation; quand dans les villes, dans les champs, chacun eut compris le sens du lugubre appel, la nature, et, pour dire toute la vérité, l'Auteur de la nature fit son œuvre au fond des âmes. Nous étions attaqués sans raison valable, chacun le savait : l'éternelle, l'immuable loi naturelle, qui permet la défense à main armée, se révéla lumineuse à tous les esprits. Les coups redoublés et pressés des cloches disaient à tous qu'il y avait grand péril, que, dans ce péril commun, le gouvernement de

la République voulait faire son devoir et commandait à chacun de faire le sien : et, à la ferme comme à l'usine, au château comme au comptoir, l'idée non point froide, mais impérative, active, du devoir s'éleva au plus profond de chacune des consciences. D'un côté, quelle misère ! De l'autre, « Haut les cœurs », disait le Président. Et les volontés, mises en face du devoir et de la défection, s'élevèrent consciemment à la hauteur de la vertu et, en toute lucidité et liberté d'esprit, la préférèrent aux intérêts purement privés les plus légitimes, aux joies de la famille, à la vie. Le mot pour la désigner n'était pas encore frappé, mais avant que le tocsin eût fini de retentir, l'*Union sacrée* était née. Dans toutes les communes, les âmes françaises, malgré leur diversité d'opinions, d'éducation, de parti, d'intérêts, de religion même, répondaient de la même façon à l'appel impérieux du même devoir. Le vertueux, observe le vieil Aristote, juge des choses autrement que le vicieux; et il sait, comme d'instinct, que pour se maintenir sur les hauteurs au niveau de son idéal, une ferme discipline est nécessaire à sa pensée, à son vouloir, à toutes ses démarches. L'*Union sacrée*, c'est, à mon avis, tout cela, et ce n'est pas autre chose. Pourquoi nous battons-nous ? — Tout le monde l'a compris au 1er août 1914; le temps n'a malheureusement rien encore changé à l'affaire : nous nous battons, parce qu'on nous

a attaqués, pour notre légitime défense; c'est le devoir, tant que l'agresseur n'a pas franchement abaissé ses armes et renoncé à ses prétentions.

De tous les droits que nous a donnés la nature, le plus légitime, le plus sacré, est, sans contredit, le droit de la propre défense, et celui d'exiger la réparation du tort qui résulte pour nous d'une action blâmable de la part d'autrui. Mais le droit de se faire justice à soi-même abandonné aux individus serait une source journalière d'abus, une cause incessante de désordres dans la cité, et l'iniquité et la violence triompheraient trop souvent de la justice et de la raison. C'est le fondement du pouvoir judiciaire dans l'État. Châtier et réprimer les crimes contre les personnes et les biens, régler les différends conformément aux justes lois, ordonner la réparation des torts, appartient exclusivement aux tribunaux, aux magistrats à qui le Souverain confie la balance et le glaive de la justice. Hors du cas, où il est menacé dans sa vie, éprouve une violence personnelle, et ne peut obtenir en temps utile le secours de la société et la protection des lois, chaque membre de la nation n'est pas juge en sa propre cause. Il doit, s'il est attaqué dans sa personne ou lésé dans ses biens, s'adresser au magistrat qui venge les injures qui lui sont faites.

Il peut arriver et il arrive qu'un État, un

peuple, viole les droits certains d'un autre peuple, par exemple, en refusant d'exécuter les obligations indiscutables d'une libre convention, d'un traité régulier. Supposons qu'on ait épuisé pour régler le différend tous les moyens diplomatiques, qu'on n'ait pas réussi à s'entendre à l'amiable ou par voie d'arbitrage, la partie lésée devra-t-elle indéfiniment supporter le tort grave qui résulte pour elle de la mauvaise foi ou de la mauvaise volonté du Souverain étranger? Ou bien le recours aux armes, à la violence, est-il permis par la droite raison? C'est le problème de la moralité de la guerre *offensive*, que l'on définit celle où un peuple ayant un droit certain attaque un autre peuple qui refuse opiniâtrément d'accéder à ce droit, ou de réparer quelque injure manifeste.

Entre particuliers, prendre à la gorge la partie adverse est interdit; les moyens de conciliation épuisés, le recours aux tribunaux reste ouvert. Mais chaque État est souverain, indépendant, et ne reconnaît pas de supérieur dont la sentence puisse l'obliger, ou qui ait le moyen de rendre son verdict exécutoire. On ne voit donc pas d'autre solution que la voie des armes : *ultima regum ratio*. Cette solution peut-elle se justifier en droit naturel?

Le problème, il est utile de le noter, est tout différent de celui que soulève la moralité de la guerre défensive. Dans une guerre défensive,

comme celle que, de l'aveu de tous, soutient en ce moment la France, la nation — Souverain et sujets — qui se défend, se trouve dans la situation d'un voyageur attaqué, dans une forêt écartée, par un bandit. En ordonnant, dirigeant le plus adroitement qu'il peut, la défense, le Souverain n'expose ni la vie, ni les biens d'aucun de ses nationaux; il ne fait que remplir le devoir de les arracher au danger. Quant aux ennemis, ils sont en position d'injustes agresseurs, dans l'acte même de leur violence. Le précepte : *Tu ne tueras point*, n'est donc pas violé, puisque la conscience nous apprend à tous qu'il ne s'étend pas au cas de légitime défense.

Dans la guerre strictement offensive, telle que je l'ai définie, il en va bien autrement. Le Souverain, pour un droit, pour un intérêt et, si l'on veut, pour l'honneur de l'État, du pays, a-t-il le droit d'exposer la vie, les biens des nationaux? Et à quel titre attentera-t-il à la vie des étrangers qui lui refusent son droit?

Qu'on ne se croie pas ici en face d'un problème d'école, d'une de ces questions dont le débat n'est qu'un procédé pédagogique pour faire pénétrer l'esprit dans le mécanisme intime des choses. Il s'agit d'un cas de conscience des plus graves, qui s'impose à tous les esprits. Pourquoi nos socialistes, même les plus pacifistes, ont-ils en masse marché, fait très noblement leur devoir? C'est que la légitimité du

droit de défense, l'obligation pour l'État et pour les citoyens de pourvoir au salut commun, leur sont nettement apparues; et le bon sens a fait s'évanouir les théories artificielles; la nature a secoué les préjugés de parti, la loi naturelle a triomphé. Est-il sûr que ces pacifistes eussent répondu en masse à l'appel du gouvernement, que leurs représentants eussent voté nos crédits de guerre, si on les eût mis en face d'une guerre offensive, d'une guerre d'intérêts? On peut en douter.

Mettons de côté, quels qu'ils soient, les vendus à l'Allemagne, ceux dont la pensée, la conscience et les votes sont, comme le bétail à la foire, au plus offrant : c'est l'affaire du gouvernement de les dépister avec l'aide, s'il le faut, des bons citoyens, de les poursuivre, de les livrer à la justice pour qu'elle leur applique, à tous, toutes les justes lois. Quant aux autres, voyons ce qui se passe. A mesure que la guerre par le fait même de sa durée, par suite du problème mal posé des « buts de guerre », par suite des bruits de paix soigneusement entretenus par l'ennemi; à mesure, dis-je, que la guerre semble prendre l'aspect d'une guerre de droits et d'intérêts, d'une guerre offensive, la volonté de vaincre de quelques socialistes paraît faiblir. La raison n'en serait-elle pas que ce qui leur a paru légitime, évidemment obligatoire, quand il ne s'agissait que de résister par les armes à

la violence, leur semble d'honnêteté douteuse, maintenant qu'ils s'imaginent que la lutte n'a plus d'autre but que des avantages territoriaux ou économiques? Je ne dis pas que ces partisans de la paix, à tout prix, aient raison, je pense même qu'ils ont tort et je dirai pourquoi; mais je constate simplement un fait : la légitimité d'une guerre défensive s'impose à la conscience des masses, même les plus prévenues contre la guerre; il n'en va pas de même de la légitimité d'une guerre offensive.

La raison profonde de ce fait, dont les hommes politiques doivent tenir grand compte, c'est que la légitimité de la guerre défensive découle immédiatement d'un principe premier de la loi naturelle, gravé dans tous les cœurs, évident pour toutes les consciences; la légitimité de la guerre offensive, au contraire, ne peut se montrer que par le recours à un principe moins accessible à tous, et qui est d'une nécessité moins immédiatement fondée sur la nature, puisque cette nécessité est moins indépendante de tout fait humain, de toute convention sociale.

L'état normal du monde est l'état de paix où chacun, « sous son figuier et sous sa vigne », pour reprendre les termes bibliques, jouit tranquillement et en sécurité de son bien et de son droit. Si l'ordre vient à être troublé, le droit violé, c'est une loi de nature que chacun doit avoir le moyen de faire valoir son droit et de

remettre les choses en place. Comme la nature ne fait jamais défaut dans les choses nécessaires, il doit donc exister pour l'État, quand ses droits sont lésés, un moyen d'obtenir justice et réparation et de maintenir les États turbulents dans le devoir. Mais les États sont, comme on dit, des puissances parfaites, autonomes, souveraines, indépendantes, et qui ne reconnaissent pas de supérieur ès choses temporelles. Il ne saurait donc, dans le monde tel qu'il est, être question de résoudre les conflits par un tribunal, qui, d'ailleurs, n'existe pas et qui manquerait de moyens exécutoires. Dans le monde actuel, il ne reste donc à l'État lésé, pour se faire rendre ce qui lui est strictement dû, que la violence, le recours aux armes, la guerre offensive.

Une réduction à l'absurde montre d'ailleurs la solidité de la conclusion. Supposez que toute prise d'armes soit supprimée, — nous parlons toujours du monde réel, historique, tel qu'il est en fait constitué sous nos yeux, et il ne s'agit toujours que d'une lutte à main armée pour une raison de droit strict, — pour éviter un mal, vous tombez dans un pire. C'en serait fait de la justice, de la bonne foi, de l'indépendance nationale, des bonnes relations dans la Société des nations, comme il arriverait dans la société civile si celle-ci n'avait plus ni juges, ni gendarmes, ni prisons, ni bagnes, ni échafaud.

L'État, le Souverain le plus malhonnête et le plus entreprenant, l'emporterait nécessairement, puisqu'il ne serait jamais permis de le priver de ses rapines passées, de le contraindre à ne pas violer le droit d'autrui et à tenir ses engagements, de le tenir en respect. Bientôt, le plus violent, le plus injuste, aurait en main le gouvernement du monde : toutes conséquences manifestement choquantes pour la raison, contraires au bon sens élémentaire.

Concluons donc que le Souverain, comme il a le droit de glaive sur ses nationaux, a ce même droit sur les États étrangers, délinquants opiniâtres. Lorsque la conservation, la poursuite, la sécurité des droits certains de l'État le demandent, le Souverain peut user contre les Souverains étrangers et leurs sujets de cette forme spéciale de coercition, qui est la guerre offensive.

Certes, une telle guerre est un mal, un très grand mal : aussi n'est-il permis d'y recourir que pour des raisons de droit de première importance, et quand il n'y a pas moyen de faire autrement. Mais, sous ces réserves, on ne voit pas à quel titre la raison interdirait l'emploi de ce moyen extrême : car, dans le monde tel qu'il est, il suivrait de cette interdiction plus de mal que de bien : *majora mala sequerentur, si nunquam liceret*, dit Suarez résumant saint Augustin.

II

LA GUERRE ET LES PRÉCEPTES ÉVANGÉLIQUES.

La raison montre que la guerre est, dans certains cas, légitime, permise, obligatoire même. La révélation est-elle muette sur ce sujet? Permise aux infidèles par le droit naturel, la guerre serait-elle interdite aux chrétiens?

La réponse à ces questions n'est pas douteuse. Je résume brièvement Suarez et Grotius. Bien que la guerre soit un mal comme la peste et la famine, dont il faut prier Dieu de nous délivrer : *A fame, peste et bello, libera nos, Domine* ; bien que l'Apôtre nous recommande de prier Dieu pour tous les hommes et spécialement pour les rois, afin qu'ils nous laissent mener une vie tranquille dans la paix, la guerre est quelquefois licite, obligatoire, même pour les chrétiens : sinon l'Écriture ne louerait pas les Macchabées d'avoir vaillamment défendu leur patrie. D'ailleurs, le Souverain, dont le pouvoir vient de Dieu et que nous devons respecter et craindre, porte le glaive, comme ministre de Dieu, pour châtier les méchants, au dire de saint Paul dans l'Epître aux Romains. Directement, ce texte semble n'attribuer le droit de glaive au Souverain qu'à l'égard des

malfaiteurs, ses sujets ; mais les perturbateurs de la paix ne sont pas moins dangereux pour venir du dehors et pour opérer en bandes. Aussi les Pères ont admis que le droit de glaive s'étend aux étrangers, ennemis de la patrie. Enfin, si la guerre était absolument interdite aux fidèles, l'Église condamnerait toutes les guerres et déclarerait déshonnêtes l'état et le service militaires : ce qu'elle ne fait pas, non plus que saint Jean-Baptiste dans l'Evangile. Théologiquement, la question est vidée : d'après les sources propres de la théologie, qui sont l'Écriture et la tradition de l'Église, la guerre n'est pas toujours prohibée.

Cette conclusion dogmatique n'emporte d'ailleurs pas que toute guerre soit permise ; ni que la guerre, entreprise sous n'importe quel prétexte, soit nécessairement honnête. Les seules guerres que l'Écriture et la tradition approuvent sont les guerres entreprises pour une juste cause, c'est-à-dire les guerres purement défensives contre la violence d'un injuste agresseur, les guerres offensives déclarées pour revendiquer, exiger, venger un droit strict violé. Ces guerres, nous l'avons vu, sont aussi les seules dont la raison parvient à montrer la légitimité.

On reproche souvent à l'Église de ne point condamner la guerre, de la soutenir ; pour être exact, il faudrait formuler ainsi la doctrine com-

plète : l'Église, comme la droite raison, *ni plus ni moins*, réprouve toute guerre injuste ; l'Église approuve les guerres justes, ce qui veut dire les guerres entreprises pour la légitime défense de l'État ou des innocents, ou pour une grave raison de droit, qu'on ne peut pas faire valoir autrement ; et la droite raison, nous avons dit pourquoi, pense sur ce sujet exactement comme l'Église.

Reste à montrer comment l'état de guerre se concilie avec divers préceptes formels de l'Évangile.

Nous sommes tenus, en vertu d'un précepte de saint Paul, à vivre, autant qu'il dépend de nous, en paix avec tout le monde : et l'Église nous fait prier, non seulement pour la paix intérieure de l'âme, ce don que le monde ne peut pas nous donner, mais aussi pour la paix extérieure, *ab omni perturbatione securi... dona nobis pacem*. Mais la paix avec le prochain n'est pas le plus grand de tous les biens : on doit quelquefois sacrifier la paix à des biens supérieurs et dire : *Non possumus*. Le contraire serait l'abandon de tous les principes, la capitulation des consciences, la résignation de tous les droits. C'est en vue de ces faiblesses coupables que l'Apôtre, en formulant le précepte de la paix : « Gardez la paix avec tous », a eu soin d'y insérer cette restriction : « si cela est

possible ». Bref, conclut Suarez, la guerre pour une juste cause n'est point le contraire d'une paix honnête mais seulement d'une paix inique, et celle-ci ne nous est pas recommandée : la guerre, faite pour de valables raisons de droit ou de légitime défense, est plutôt le moyen de parvenir à une paix juste et durable. Cette doctrine est empruntée tout entière de la lettre de saint Augustin à Boniface, insérée en grande partie dans le *Décret* : « La paix est ce que nous devons vouloir ; nous ne devons faire la guerre que par nécessité, afin que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous conserve dans la paix. On ne cherche pas la paix pour exciter la guerre, mais on fait la guerre pour avoir la paix. *Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas... bellum geritur ut pax adquiratur.* »

La guerre ne fournit que trop l'occasion de céder à l'esprit de haine et de vengeance et de manquer au précepte d'aimer ses ennemis. C'est là une partie importante de cette malice des guerres, *bellorum nequitia*, dont la liturgie nous fait demander à Dieu d'être délivrés. Mais les sentiments de haine et de vengeance sont-ils inséparables de l'état de guerre ? Est-il vraiment impossible de faire la guerre sans manquer au précepte de la charité ?

Sans remonter aux temps de la chevalerie, l'expérience montre que, dans la guerre, les

combattants et les non-combattants peuvent faire tout leur devoir sans haine, ni basse vengeance et sans violer le précepte de la charité. Ce précepte ne nous astreint pas à approuver les vices, les mauvaises actions, l'injustice du prochain, mais plutôt à les détester ; or, dit Suarez, celui qui fait honnêtement la guerre ne déteste pas la personne de l'ennemi, mais seulement l'injustice, les mauvaises actions de son adversaire, lesquelles il punit de son mieux. Haïr, c'est vouloir du mal à quelqu'un et s'y complaire ; la basse vengeance consiste à infliger à l'offenseur une peine pour la satisfaction personnelle de l'offensé. Or, on peut très bien, comme dit l'archevêque Turpin dans la *Chanson de Roland*, « frapper fort » sur l'ennemi, sans le haïr, sans s'abandonner à ce que saint Augustin appelle « la volupté de nuire, *nocendi voluptas* » et qui n'est autre chose que la *Schadenfreude* chère aux Allemands.

Ce sont là des nuances, que, sans être à même de les formuler dans le style des théologiens, nos soldats saisissent parfaitement. Je lis dans un récit de sa première victoire aérienne par Guynemer : « Notre dernier projectile avait tué le pilote..., l'observateur levait de désespoir les bras au ciel. C'était une désagréable vision, mais nous étions vainqueurs. N'avions-nous pas fait à autrui ce que nous ne voulions pas qu'il nous fît? » Les non-combattants, à l'arrière, en

face des blessés et des prisonniers, savent très bien ce que demande la charité chrétienne. Une religieuse d'hôpital me racontait un raid de zeppelins à Londres : « Je l'ai vu prendre feu et tomber tout en flammes; je n'ai pas pu m'empêcher d'applaudir le beau coup de canon, qui l'avait abattu, si haut. Puis j'ai pensé à l'équipage, qui tombait, calciné sans doute. J'ai eu honte d'avoir battu des mains; une sœur d'hôpital ne devrait pas être si méchante, n'est-ce pas? Pourtant, je ne leur ai point voulu de mal à ces hommes, qui après tout étaient en service commandé. Que Dieu ait leur âme, ai-je dit; mais pourquoi n'étaient-ils pas restés chez eux, au lieu de venir massacrer sans raison les pauvres gens de Londres? » Rien, n'est-ce pas, de plus naturel, de plus humain, de plus sensé que les impressions et les sentiments de cette fille du peuple, devenue, par suite de nos lois laïcisatrices, infirmière en Angleterre. Rien non plus, si j'en crois les articles de la *Somme* de saint Thomas sur la charité, de plus chrétien.

Il est toujours fâcheux, quand on parle doctrine, d'avoir l'air de soutenir un paradoxe. Il faut cependant citer ici une phrase de saint Augustin : « Si l'État est chrétien, la guerre se fera toujours avec une certaine bienveillance et avec miséricorde. » Ce passage d'une lettre de saint Augustin à Marcellin a, durant de longs

siècles, été mille fois cité pour inculquer aux princes et aux soldats le devoir d'humaniser la guerre entre chrétiens; à ce point de vue, il vaut d'être connu, il a préparé de loin nos conventions de La Haye.

Quant à la doctrine même d'Augustin, en voici la substance : un père qui châtie ses enfants ne renonce pas pour cela à son amour paternel; un juge qui fait punir un coupable travaille à le guérir malgré lui; de même, celui qui fait une guerre juste pratique la charité, garde la bienveillance envers l'ennemi qu'il châtie, en le ramenant à la justice, en lui enlevant par la force et par la victoire l'occasion de mal faire. La prospérité des méchants nourrit l'impunité et fortifie en eux la volonté du mal. C'est donc leur rendre service que de leur ôter le moyen de satisfaire leurs passions. Vaincre le mal par le bien est une œuvre de charité et de miséricorde. Si donc on fait la guerre avec des sentiments chrétiens, on travaille pour que, dans le méchant, le mal soit vaincu par le bien, et la guerre ne manque pas de bienveillance : car on ne perd rien à être vaincu, quand on a perdu l'occasion de mal faire : *nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur.*

Évidemment, dans la pensée de saint Augustin, la correction des méchants ne suffit pas à légitimer une guerre : il y faut une raison de droit, hors de laquelle toute guerre est injuste.

Mais, la justice d'une guerre supposée, saint Augustin admet sans aucun doute que la correction des méchants est un mobile de guerre honnête, recommandable, que les gouvernements et les particuliers peuvent, conformément aux lois de la charité chrétienne, se proposer. Il n'est pas permis au prince chrétien de prendre les armes précisément pour enlever à l'ennemi l'occasion de mal faire ; mais, en s'armant pour résister à une injuste agression ou pour exiger la réparation d'une injustice déjà commise, on peut très bien se proposer la correction de l'ennemi et vouloir qu'il y ait un peu plus de justice dans le monde.

Tout paradoxal que cela puisse paraître, celui qui, dans une guerre, d'ailleurs juste, s'inspire de ces sentiments, loin de rendre à l'ennemi le mal pour le mal, lui rend en réalité le bien pour le mal ; c'est par miséricorde qu'il frappe.

On pourrait estimer cette psychologie du docteur d'Hippone bien alambiquée, inaccessible aux masses. L'expérience de la guerre actuelle montre qu'il n'en est rien. Il est aisé de s'en rendre compte en parcourant la littérature officielle, où les notions de droit, de justice tiennent tant de place ; où la volonté d'un monde meilleur s'affirme si nettement ; où la résolution d'en finir avec les puissances de proie, avec l'oppression des faibles, avec le massacre des innocents, est si fièrement proclamée. Saint

Augustin n'y trouverait rien à reprendre, loin de là. C'est la pure pensée de saint Thomas d'Aquin, qui veut que, juste, la guerre soit toujours faite à droite intention, *ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur..., ut mali coerceantur et boni subleventur*. La littérature officielle des Alliés est donc morale, chrétienne, hautement moralisatrice et parfaitement comprise par le peuple et par nos combattants.

Quelques sceptiques, surtout chez les neutres, n'y voient que du « bourrage de crâne », de la tartuferie politique; car, disent-ils, les deux parties ont également recours à cette rhétorique. Oui, mais avec une différence essentielle dans les situations. Nos adversaires nous font la guerre sans l'ombre d'une raison de droit, contre toute justice, en vue de nous ruiner, de nous asservir et de nous imposer la *Kultur*, c'est-à-dire leur conception du monde et de la civilisation : leurs appels au droit sont, par le fait même, frappés de nullité. Après une chaude affaire dans les Flandres, les soldats anglais écrivent volontiers : « *We have punished them,* nous les avons bien punis »; entendez, de leurs inqualifiables procédés de guerre, de l'injuste invasion de la Belgique, de leurs mauvaises intentions. Quand les Allemands s'abordent entre eux avec un : « *Gott strafe England,* que Dieu punisse l'Angleterre! » ils ne peuvent évidemment pas oser demander à Dieu de punir l'Angleterre pour

avoir tenu ses engagements relativement à la neutralité de la Belgique; ce qu'ils souhaitent, c'est que Dieu punisse l'Angleterre, dont l'intervention a frustré leurs plans de domination universelle. Mais ces plans sont-ils honnêtes?

Le chrétien doit pardonner les injures. On objectait déjà du temps de saint Augustin que ce précepte est nuisible à l'État parce qu'il risque d'énerver l'esprit guerrier, et l'on sait que Rousseau a réchauffé ce grief contre le christianisme dans le *Contrat social*. Saint Augustin a traité de cette difficulté dans sa lettre à Marcellin. « Pardonner les offenses, explique le docteur, c'est ne pas rendre le mal pour le mal, c'est avoir la vengeance en horreur; c'est mieux aimer pardonner les injures que de les venger; bref, cela se résume à les oublier. » Mais ne confondons pas le pardon des offenses avec la remise des dettes, la cession des droits. Le précepte du pardon des offenses ne va pas jusqu'à la communauté de table et de biens; on nous recommande d'être simples comme des colombes, mais en même temps on nous avertit d'être prudents comme des serpents: l'oubli des injures ne doit pas aller sans la vertu de force. L'Évangile ne nous interdit donc pas toute revendication de ce qui nous est dû, toute précaution pour l'avenir; il est même des cas où la loi de la charité bien ordonnée nous oblige de ne rien céder, de prendre des garanties.

Pour terminer, il faut citer un texte classique recueilli par saint Thomas d'Aquin et commenté par tous les théologiens. Ce passage du traité de saint Augustin *Contre Fauste* énonce en peu de mots l'essentiel des dispositions morales du belligérant chrétien : « *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi, et si qua similia, haec sunt quae in bellis jure culpantur.* Le désir de faire du mal, la cruauté de la vengeance, une âme ennemie de la paix, un cœur implacable, la fureur des reprises d'armes, la passion de la domination et tous autres sentiments semblables : voilà ce qu'on blâme à bon droit dans la guerre. » Mais ces excès peuvent être facilement évités dans la guerre juste, la seule qui soit permise.

La guerre, conclut avec les théologiens catholiques le protestant Grotius, peut donc se faire, quand elle est juste, sans violer aucun des préceptes que la raison dicte à tous, et en conformité avec les préceptes de l'Évangile : paix, pardon, charité.

CHAPITRE III

Idéal chrétien, notion païenne du droit de guerre.

I

LE PRINCIPE DU « JUSTE RIGIDE ».

La justice doit présider aux relations des Etats les uns avec les autres, comme elle doit régler les rapports des particuliers entre eux. Dans ces termes, ce principe de droit naturel paraît immédiatement évident; et il n'a pas échappé à la raison païenne.

Au troisième livre *De la République*, Cicéron s'applique à réfuter cette opinion que l'injustice est nécessaire au gouvernement de l'Etat; bien au contraire, conclut-il, la République ne fleurit et ne prospère que par la justice. Les actes de de l'Etat n'échappent pas à la loi morale, ils doi-

vent respecter toujours la loi naturelle : pour être permise, la guerre doit être juste. Et c'est de ce troisième livre *De la République* que saint Augustin et Isidore de Séville ont tiré leurs célèbres définitions de la « juste guerre », que recueillit le *Décret* de Gratien et que s'approprièrent tous les théologiens, de saint Thomas d'Aquin à Suarez, et, à leur suite, Grotius.

Cicéron précise la même doctrine dans le premier livre de son traité *Des Devoirs*. Évoquant les noms glorieux de Marathon et des Thermopyles, ceux des Décius et des Scipions, — comme nos neveux évoqueront, dans le cours des âges, la Marne et Verdun, Joffre et Castelnau, Foch et Pétain, — il ajoute : « Si cette grandeur d'âme que l'on fait paraître à poursuivre les travaux de la guerre et à s'exposer aux pires périls manque de justice, c'est férocité pure, dépouillée de tout sentiment humain. Aussi les stoïciens ont-ils raison de définir le courage, la force au service du droit, *Fortitudinem esse virtutem propugnantem pro aequitate.* »

Tout acte conforme aux règles de la justice n'est pas nécessairement honnête, puisque la vertu de justice (qui nous incline à rendre et à conserver à chacun son bien ou son droit) ne couvre pas tout le champ de nos devoirs ; mais, sûrement, nul acte, quel qu'en soit le motif ou l'objet, ne saurait être honnête, s'il viole le droit

d'autrui ou se trouve contraire à l'équité. L'amour de la patrie, la vaillance, sont de hautes vertus naturelles, que, d'après saint Augustin, Dieu récompensa chez les Romains par la gloire et l'empire du monde ; mais les intentions patriotiques les plus généreuses ne justifient ni la violation des traités, ni le massacre des innocents, ni le pillage, ni la brutalité, ni les annexions, expropriations ou partages de territoires pour simple cause d'utilité nationale ou internationale. C'est l'avis formel du *Syllabus* (1). La raison païenne n'en jugeait pas autrement : « *Nihil honestum esse potest*, conclut Cicéron, *quod justitia vacet*. Rien ne peut être honnête, hors des règles de la justice. »

Le droit naturel chrétien de la guerre et, d'une façon plus générale, le droit public chrétien dépend tout entier de cet unique principe de la droite raison. Cette maxime, les docteurs chrétiens, l'Église, l'ont tempérée de leur mieux par cet autre principe : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît à vous-même », et par l'esprit de charité et d'humanité propre au christianisme : « Traitez autrui comme vous voudriez être traité vous-même. » Mais, à

(1) Prop 64. — *Tum cujusque sanctissimi juramenti violatio, tum quaelibet scelesta flagitiosaque actio sempiternae legi repugnans non solum non est improbanda, verum etiam omnino licita summisque laudibus efferenda, quando id pro patriae amore agatur.*

la base, pierre angulaire de tout l'édifice de la république chrétienne, le principe du « juste rigide ».

Que chaque État tende à sa conservation, veille à ses intérêts, rien de plus équitable : c'est la raison d'être du pouvoir de l'État, et tout être doit agir conformément à sa raison suffisante. Mais la recherche de l'utile doit être bornée par le respect de la justice.

La sagesse politique ou, si l'on veut, l'avantage de chacun et de tous demandent qu'on soit honnête dans les relations internationales. Sans le respect de la justice, que deviennent l'indépendance économique et politique, l'existence même des petits États? Sans la justice, que deviennent la sécurité, l'honneur, l'intégrité des grands?

La haute moralité de cet idéal chrétien n'échappe à personne; il n'est pas hors de propos d'en souligner la valeur de pacification.

Les grands docteurs chrétiens ne se sont pas proposé de supprimer la guerre. Si l'idéal chrétien venait en fait à s'imposer à la conscience de tous les peuples et de tous les souverains, le problème de la paix perpétuelle serait résolu. Dans cette hypothèse, en effet, chacun respectant toujours tous les droits d'autrui, il ne resterait ni prétexte ni raison de jamais recourir aux armes.

Nonobstant, ni Suarez et Grotius, ni saint Thomas d'Aquin et saint Augustin n'ont attendu du principe du « juste rigide » la suppression de la guerre, et voici pourquoi. N'est-il pas évident que la malice d'un seul État suffira toujours pour mettre les puissances souveraines, dont elle lèsera les droits, dans la triste nécessité de recourir aux armes? Et quel moyen assuré avons-nous d'empêcher une telle malice de se produire? La doctrine chrétienne donnerait la paix, si tous lui étaient fidèles; si la guerre subsiste dans le monde, la faute ne doit pas en être attribuée à l'idéal chrétien, mais seulement aux défaillances du libre arbitre humain.

Le rêve du millenium écarté, les mêmes docteurs, conformément aux exigences de la bonne méthode, ont envisagé de face le monde tel qu'il est; prenant pour base d'un côté les faits, de l'autre la notion précise, objective, de stricte justice, ils ont cherché à rendre aussi rare que possible le fléau de la guerre, qu'ils ne pouvaient ni empêcher ni prévenir.

De la divergence et de l'opposition inévitable des intérêts, des suites non moins inévitables des passions humaines, naissent les différends, le risque de guerre et la guerre. L'histoire nous apprend que toutes les formes de gouvernement, tous les régimes de propriété ont fait la guerre, et jusqu'à ce jour nul n'a trouvé le moyen de supprimer les causes profondes qui

l'amènent. Les causes du conflit subsistant, où trouver le moyen d'empêcher, autant que possible, leurs naturels effets de se produire?

« Point de guerre sans raison de droit, dont la revendication s'impose aux Souverains et qu'il est impossible de faire valoir autrement que par les armes ! » Les penseurs chrétiens que nous suivons n'ont pas trouvé d'autre moyen pour diminuer le risque de guerre que ce principe du « juste rigide ». Les anciennes chroniques divisent souvent les guerres en guerres de conquête, de magnificence et d'intérêt. La doctrine chrétienne de la guerre ne condamne absolument ni les acquêts, ni la gloire, ni l'utilité, pourvu que, par ailleurs, la guerre soit juste. Mais elle exclut formellement toute guerre qui n'aurait pour mobile ou pour excuse que l'annexion, le panache ou l'intérêt. « L'agrandissement du territoire n'est pas une juste cause de guerre», spécifie Victoria; et il ajoute : « La gloire du prince ou quelqu'autre utilité de l'État ne l'est pas davantage, *nec est justa causa belli aut gloria propria aut aliud commodum principis.* »

Montesquieu, au chapitre même de l'*Esprit des lois* où il venait de faire une concession des plus regrettables à la raison d'État, a bien senti la portée pacificatrice de l'idéal chrétien, témoin ces graves avertissements :

Le droit de la guerre dérive de la nécessité et du juste rigide. Si ceux qui dirigent la conscience ou les conseils des princes ne se tiennent pas là, tout est perdu; et, lorsqu'on se fondera sur des principes arbitraires de gloire, de bienséance, d'utilité, des flots de sang inonderont la terre.

Que l'on ne parle pas surtout de la gloire du prince: sa gloire serait son orgueil; c'est une vraie passion et non pas un droit légitime.

Il est vrai que la réputation de sa puissance pourrait augmenter les forces de son État; mais la réputation de sa justice les augmenterait tout de même.

Bien plus, sans le principe du « juste rigide » comme fondement, tout ce qu'on peut tenter pour éliminer la guerre est vain.

Si l'on y regarde de près, on découvre que c'est pour rendre les guerres de conquête, de magnificence ou d'intérêt plus difficiles, plus chanceuses, et partant plus rares, qu'au traité de Westphalie, on posa les bases de l'équilibre européen; c'est dans le même dessein qu'au congrès de Vienne, on imagina la neutralité permanente et garantie des petits États. Depuis on a essayé du concert européen, des conférences de La Haye. Dans le passé, ces expédients n'ont pas empêché — j'en passe beaucoup — les partages de la Pologne, ni le traité de Francfort, qui, contre toute justice, nous enleva l'Alsace et la Lorraine. Nous avons sous les yeux, en Belgique, la banqueroute de la neutralité permanente et garantie des petits États;

et, avec la paix signée par les Bolcheviks, nous assistons à la faillite de l'équilibre européen, du concert européen, des congrès de La Haye. Un grain d'honnêteté eût mieux fait les affaires de l'Europe que tous ces artifices, d'ailleurs bien intentionnés. Que de sang, que de ruines eût épargnés au monde le respect du principe rationnel et chrétien du « juste rigide » !

Il a malheureusement toujours été vrai qu'en ce bas monde « la justice sans la force est impuissante »; d'où, comme dit Pascal, l'obligation de « faire que ce qui est juste soit fort ». C'est, en d'autres termes, l'ancien adage : *Si vis pacem, para bellum;* pour avoir la paix, il faut être prêt à la guerre. Depuis la fin du xv^e^ siècle, à mesure que, sous diverses influences, le respect de la justice diminuait dans le monde en même temps que la foi et la crainte de Dieu, naissaient et croissaient les armées permanentes, le système de la « paix armée », le « militarisme ». Puis, à partir des guerres de la Révolution et de l'Empire, aux armées de métier succédèrent les armées nationales, « la nation armée » et les grands armements. Seuls, pouvaient échapper au fléau de la contrainte militaire, les peuples qu'une situation géographique privilégiée paraissait mettre à l'abri des coups de main et des violences. Si la vertu de justice eût été plus en honneur, si les croyances qui forment la base solide de la morale n'eussent pas été ébran-

lées, le monde, pour vivre en paix, aurait-il eu besoin de tant de bras armés? Tout le monde, chez les Alliés, aspire au désarmement, après la guerre : il ne sera possible qu'autant que la notion de justice triomphera. Sinon, il faudra rester l'arme au poing. Et l'histoire des agressions de 1914 nous apprend que, pour assurer la paix, il ne sufffit pas d'être dans cette posture; il faut encore, pour reprendre le mot de Pascal, « faire... que ce qui est fort soit juste ». Résultat qui ne peut s'obtenir que par l'adhésion morale de tous au principe du « juste rigide », par la pratique universelle de la vieille vertu de justice.

Le Congrès de la paix remaniera sans doute les cartes de l'Europe, de l'Asie antérieure et des colonies. L'œuvre des représentants des puissances belligérantes y sera des plus ardues; car, outre les droits de la justice, il faudra concilier les solutions divergentes auxquelles amènent le principe d'équilibre, celui des frontières naturelles, celui du maintien des petits États, sans parler des légitimes aspirations des nationalités et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Dieu seul sait ce qu'il en sortira. Mettons que tout soit réglé le plus équitablement, le plus prudemment, au mieux. La paix durable sera-t-elle assurée? Oui, si dorénavant peuples et gouvernants s'inspirent de la justice. Non, si les relations internationales continuent,

sous les voiles utiles, quelquefois nécessaires, mais souvent dangereusement épais de la diplomatie, à manquer d'honnêteté.

On compte beaucoup, semble-t-il, sur l'arbitrage obligatoire pour éviter à l'avenir les conflits armés. On s'en promet, quelques-uns la paix perpétuelle, d'autres une paix vraiment durable : ce sera l'extirpation du chancre des armées permanentes, l'apaisement de la folie des armements, le coup de grâce du militarisme. Rien n'est plus souhaitable que la réalisation de ces beaux espoirs, et l'arbitrage obligatoire est un séduisant moyen d'y aider.

Ce moyen, au jugement de Suarez vers la fin du second livre de son traité *Des lois*, n'est pas théoriquement absurde : « On peut en effet, dit-il, sans violer le principe de contradiction, concevoir une Société universelle des nations où chacun des États, renonçant à son droit natif de se faire justice par les armes, aurait pris l'engagement de s'en remettre à un arbitre, qui déciderait définitivement du droit de chacun et aurait en mains les moyens de coaction nécessaires pour assurer l'exécution de ses sentences. » Suarez, qui connaissait le monde et son temps, ne croyait pas un tel projet pratique : *Hoc licet cogitari possit ut non repugnans, moraliter non videtur possibile.*

Admettons, avec de bons esprits, que ce qui n'était pas réalisable au XVI^e^ siècle soit devenu,

par suite du changement des circonstances et des mœurs, un dessein viable. Supposons ce grand dessein réalisé. Le succès ou la faillite de la nouvelle institution dépendra — qu'on le veuille ou non — des dispositions morales des contractants, je veux dire de la ferme et constante volonté de tous et de chacun de respecter le droit d'autrui, de garder inviolablement la foi jurée. Si le principe du « juste rigide » n'est pas le fondement du monde nouveau, l'arbitrage obligatoire ne sera qu'une sanguinaire duperie de plus, à ajouter à la longue liste des méfaits des gens qui vivent du métier louche « d'accoupleurs de renards et de lions ».

En dehors de toute idée de justice, on a cherché à éliminer du monde la guerre. L'expérience, cette dure maîtresse de la vie, ne semble pas avoir été favorable à l'idylle.

Un premier essai fut celui de la Révolution française à ses débuts. Par cosmopolitisme, par sensibilité humanitaire ou, si l'on veut, par un vrai sentiment de fraternité et par respect de l'indépendance des peuples, la Constitution de 1791 décréta que la France ne se battrait plus. On y lit, au titre des rapports de la nation française avec les nations étrangères, cette déclaration : « La nation française renonce à entreprendre aucune guerre dans la vue de faire des conquêtes et n'emploiera jamais ses forces con-

tre la liberté d'un peuple. » Vœu d'un bel idéalisme, mais aussi rêve de métaphysiciens spéculant dans le vide, puisque toutes les conquêtes ne sont pas nécessairement injustes et inutiles, et puisqu'il peut se rencontrer des peuples dont la justice et la prudence demandent qu'on surveille et bride l'indépendance ou la force. Vingt ans de guerres, animées par le prosélytisme politique et par l'esprit de conquête, suivirent, comme pour démontrer à tous qu'en fait, quoi qu'il en dise, personne n'est citoyen du monde ; que la paix perpétuelle est plus facile à concevoir et à désirer qu'à réaliser ; et que les décrets des assemblées délibérantes ne changent ni le cœur de l'homme et ses passions, ni les conditions économiques et politiques qui résultent de l'histoire et de la géographie, ni la nature des relations internationales.

Les théoriciens ne se tinrent pas pour battus par les faits. Si les enthousiastes de 1791 ont échoué, pensèrent-ils, c'est qu'ils ne furent pas assez philosophes et trop timides. Portons la cognée à la racine scientifique du mal, et nous supprimerons la guerre. Le risque de guerre et la guerre proviennent, en dernière analyse, de la division des États, des juridictions et des intérêts : abolissons ces distinctions, il n'y aura plus de conflits possibles. Donc, conclut Proud'hon, « plus de frontières, plus de gouvernement, plus de propriété », et ce sera le triomphe de la

liberté de tous, de l'universelle fraternité, dans la paix perpétuelle enfin réalisée.

Proud'hon fut bientôt amené par l'étude et par la réflexion à modifier ses vues sur la guerre (1). Mais que ces idées un peu « bien simples » aient été largement exploitées, qu'elles aient grandement servi à la diffusion de l'Internationale, du socialisme, du communisme et de l'anarchisme, on ne peut pas le contester. L'influence de Karl Marx, qui prétendait substituer la « lutte des classes » à la « guerre des peuples », a, hors d'Allemagne où la guerre est une « industrie nationale », agi puissamment dans le même sens. Cette réclame devait réussir, puisqu'elle prenait pour tremplin un sentiment naturel à la

(1) Gustave de Molinari écrivait dès 1854, par conséquent avant que personne pût prévoir ce que serait l'Empire allemand en 1914, les lignes suivantes, qui ne sont point banales et que j'abandonne aux réflexions du lecteur :

« Lorsque les influences de l'administration et de l'armée viennent, dans un grand État, à l'emporter sur celles des classes industrieuses, on voit inévitablement s'élever le risque de guerre, et se développer d'une manière parallèle l'effectif militaire des nations voisines. Si un tel état de choses pouvait subsister, si encore les emplois de l'administration prenaient de plus en plus la place de ceux de la production libre, le risque de guerre acquerrait de jour en jour plus d'intensité et l'appareil militaire plus de volume et de poids. Le despotisme qui fait prévaloir dans le gouvernement des États les influences administratives et militaires, et le socialisme, qui augmente les attributions de l'administration aux dépens de la production libre, sont essentiellement hostiles à la paix. »

masse de l'humanité, l'amour de la paix ou du moins la haine des charges militaires.

Il a été donné à la jeune Révolution russe d'expérimenter ce qui jusque là n'avait été que théories, châteaux en Espagne, thèmes à discours, rhétorique de professions de foi ou de réclame électorale. Ce fut d'abord la « fraternisation », puis la « paix démocratique » du Soviet. Enfin, le communisme et l'anarchie, toute la lyre, avec Lenine et ses compères, transportés de Suisse en Russie à travers les Allemagnes, par train spécial, aux bons soins et frais du gouvernement impérial de Berlin. On sait le reste, et il est lamentable.

Une fois de plus, une dure « leçon de choses » apprend au monde que chercher à fonder la paix en dehors de la justice est une chimère. Tous les ...*ismes* des Bolcheviks — et ils ne les ont pas inventés — ne sont que pures déclamations, substituant aux faits des vues de l'esprit. Les démocraties occidentales savent aujourd'hui ce qu'en vaut l'aune ! L'expérience en a été faite, et en grand.

II

LE PRINCIPE DE « NÉCESSITÉ. »

Suffit-il, pour qu'un tuteur puisse légitimement intenter un procès au nom de son pupille, que les droits du mineur aient été lésés? Oui, à ne tenir compte que du « juste rigide ». Non, tout compte fait. Car personne n'admettra que le tuteur puisse, par exemple, céder à son goût personnel pour la chicane, au risque de dissiper le patrimoine de son protégé. Le recours aux tribunaux ne serait donc parfaitement honnête que si, de l'abstention du tuteur, il devait résulter un dommage pour le pupille dont il est chargé de défendre les intérêts. Cet exemple suffit à donner une première idée de ce que nous appelons le principe de « nécessité ». Pour être licite, il faut que, d'ailleurs juste, la guerre s'impose à la conscience du prince pour satisfaire aux droits, devoirs et intérêts du pays.

Que le Souverain ne doive point prendre l'initiative de la guerre « pour la drôlerie de la chose », comme parle, à ses heures d'épanchement, le Kronprinz, héritier de Guillaume II, mais seulement en vue d'un intérêt majeur de la nation qu'il gouverne, c'est une de ces vérités naturelles qu'on ne ferait qu'obscurcir en

essayant de les prouver. La guerre, et, plus que toute autre, la guerre « moderne, des nations armées », entraîne tant de maux qu'il suffit de n'être ni un huron ni un déséquilibré pour juger que la prise d'armes, même la plus juste, est un crime, si elle n'est pas nécessaire, inévitable. Il semble que, dans ces limites, le principe de « nécessité » soit évident.

Nous touchons ici à l'un des points du droit naturel de la guerre et de la paix, où les idées chrétiennes ont le plus contribué à éclaircir, à affermir les vues de la raison. Le bon sens admet le principe de « nécessité »; et pour lui, ce principe a une valeur limitative du droit des souverains à guerroyer : pour être permise, la guerre doit avoir une juste cause, il faut de plus qu'elle soit exigée par le bien général de la nation qui la fait.

Nous dirons bientôt, à propos de « la guerre et de la raison d'État », comment, partant de la conception païenne de l'État, du pouvoir civil et du rôle des détenteurs de ce pouvoir, on a essayé, sous l'équivoque que déguise facilement le mot de « nécessité », de donner un air d'honnêteté aux plus injustes comme aux plus inutiles des guerres. Pour le moment, exposons l'idéal des docteurs chrétiens.

Pour eux — et ils ne sont pas des révolutionnaires ou des anarchistes — l'État n'est point une fin en soi; le pouvoir de l'État, n'étant pas la

source de tous les droits et de tous les devoirs, n'est point sans limites; enfin, par voie de conséquence, le détenteur du pouvoir a des obligations, bien définies, de justice et de charité, non seulement à l'égard de l'étranger, mais aussi à l'égard de ceux qu'il a reçu de Dieu la mission de gouverner.

Nous avons dit comment le principe du « juste rigide » tend à diminuer le risque de guerre; il est aisé de voir que, dans la conception chrétienne du souverain, le principe de « nécessité » a la même portée.

Entendu, comme les docteurs chrétiens d'accord avec le sens commun l'ont admis, le principe de « nécessité » limite en effet le droit du prince à guerroyer aux seuls cas où il se trouve dans l'obligation, à l'endroit de ses sujets, de revendiquer leurs communs intérêts. Cette conséquence suit de l'enseignement chrétien sur l'autorité civile, suivant lequel le souverain a des devoirs imprescriptibles de justice et de charité envers l'étranger — ce qu'énonce le principe du « juste rigide » — et aussi, et surtout, envers ses nationaux : et c'est là le sens chrétien du principe de « nécessité ».

Sans plus insister, rapportons les conclusions intéressantes que nos docteurs ont déduites de toute cette doctrine.

Le souverain doit agir dans l'intérêt général de son pays, puisqu'il n'a reçu le pouvoir qu'à

cette fin. Il manquerait à la fois à la justice et à la charité qu'il doit à ses sujets, s'il entreprenait ou continuait la guerre contrairement à l'intérêt public ou pour des fins privées et de parti.

Bien plus, ajoute Grotius, — et Suarez, Victoria, Molina sont du même avis, — avant d'entreprendre une guerre, même pour revendiquer les droits les plus certains, le Souverain doit peser les risques et les chances de succès, estimer et comparer les pertes auxquelles il expose ses sujets et les avantages légitimes que son pays pourra vraisemblablement tirer de la lutte. Ainsi entendu, s'il n'est pas de la chevalerie, « l'égoïsme sacré » n'est pas un défaut chez le souverain, c'est son devoir : seuls en jugent autrement les sans-patrie et les Don Quichotte de l'idéalisme et de l'humanitarisme.

De ce principe incontestable, la Révolution russe a déduit qu'elle pouvait unilatéralement rompre ses alliances et violer les traités conclus par le gouvernement qu'elle remplace. Le socialisme russe s'inspire des pires doctrines de l'autocratie, en les empirant. Il raisonne plus mal encore que Frédéric II, dans l'*Histoire de mon temps :*

Notre devoir professionnel est de veiller au bonheur de nos peuples : dès que nous voyons un danger pour eux dans un traité, il vaut mieux le rompre que de les exposer au danger. Le prince se sacrifie alors au bien de ses sujets. Impossible de faire autrement.

Ceux qui condamnent impitoyablement cette conduite ont raison en théorie. Comme homme privé, je suis de leur sentiment, car un homme doit tenir sa parole même s'il lui en coûte; mais un prince qui s'oblige n'oblige pas que lui. Il expose de grands États, de grandes provinces à une infinité de maux; par conséquent il vaut mieux qu'il rompe sa foi que de ruiner son peuple.

Si Frédéric II et les Bolcheviks prétendaient simplement qu'un traité, comme toute autre espèce de convention, cesse d'obliger, dès que, sans faute de la part de l'une des parties, l'objet en devient impossible, il ne se trouverait au monde ni moralistes, ni juges assez rigides et déraisonnables pour les condamner. Nul, en effet, ne peut s'engager à l'impossible. Aussi personne chez nous ne blâme la Roumanie de nous avoir quittés, réduite qu'elle était à l'impuissance par de multiples trahisons : on ne peut que plaindre cet allié malheureux, avec l'espoir qu'après la victoire nous pourrons faire un meilleur sort au pays qui n'a manqué, à notre égard, ni à la justice ni à la bonne foi : c'est un cas évident de « force majeure ».

Justice et bonne foi! Inutile d'en parler à Frédéric II et aux Bolcheviks, puisqu'ils professent, l'un que le métier de souverain, les autres que l'idéal démocratique — entendez l'Internationale ou le communisme — en dispensent.

Qui ne voit qu'une telle doctrine est la ruine

des relations internationales ? Le Souverain — en grand costume ou en bottes éculées — signe des traités comme *souverain ;* et, en cette qualité, il ne répond de sa conduite à personne ; quand il s'agit de les observer, il devient le premier *fonctionnaire* de l'État, devant à ce titre rendre des comptes à l'État ; d'où cette conséquence que, s'il est engagé à quelque chose en la première qualité, il peut s'en affranchir en la seconde. C'est ce que pensait et pratiquait le roi Frédéric II, par raison d'État, pour l'intérêt de ses sujets et de sa dynastie ; le socialiste Lénine pense et pratique la même casuistique, par engouement marxiste, sans voir la ruine de son pays, la honte et le discrédit de son parti. Mais n'est-il pas évident que l'observation des traités est la base de l'ordre universel des sociétés humaines, comme la fidélité à sa parole est la base de la société civile ?

Kant est loin d'être sévère pour la doctrine de Frédéric II ; il la déclare injuste, parce qu'elle est inavouable si l'on n'a pas une supériorité décidée. Ce n'est pas d'une morale bien relevée. Mais enfin Kant voyait, ce que semblent ne pas apercevoir les révolutionnaires russes, que poser en principe qu'on a deux paroles, revient à dire qu'on en n'a point : ce qui, même au point de vue purement utilitaire, ne va pas sans de gros risques, comme la Russie est en train de l'apprendre à ses dépens.

Tout compte fait, pensait Richelieu dans son *Testament politique,* observer ses traités est la pratique la plus sage.

Les rois, dit-il, doivent bien prendre garde aux traités qu'ils font, mais quand ils sont faits, *ils doivent les observer avec religion.* Je sais bien que beaucoup de politiques enseignent le contraire, mais sans considérer ce que la foi chrétienne peut nous fournir contre ces maximes, je soutiens que, puisque la perte de l'*honneur* est plus que celle de la vie, un grand prince doit plutôt hasarder sa personne et même l'intérêt de son État que de manquer à sa parole, qu'il ne peut violer sans perdre sa réputation, et par conséquent *la plus grande force du souverain.*

L'intérêt bien entendu de l'État coïncide donc avec les exigences de l'honnêteté et de l'honneur.

Il en est de la guerre comme d'un procès, suivant l'adage que la guerre commence où finissent les tribunaux : *Ibi bellum naturaliter incipit, ubi judicia deficiunt.* Pour prendre l'initiative d'un procès, les mains nettes, il faut avoir une juste cause, une valable raison de droit. Mais, de ce qu'on intente un procès, les mains nettes, il ne suit pas qu'on doive en sortir, les mains vides; c'est plutôt le contraire qui devrait toujours arriver. A la guerre, quand on la fait pour une juste cause, on se bat — faute de juges, il le faut bien — d'abord et surtout pour le triomphe, non pas du droit abstrait, non

pas du droit ou de l'intérêt d'une dynastie, d'une secte, d'un parti, d'une classe, mais bien pour le triomphe de son droit, qui n'est autre que le droit de la nation, et ensuite pour les justes avantages que la nation est en droit d'espérer de ce triomphe. Tel est le fondement philosophique de ce qu'on appelle « les buts de guerre ».

Se proposer de tirer de la guerre des avantages contraires aux règles de la justice, c'est violer la justice et la charité que l'on doit à tous, même à l'ennemi. Mais, d'un autre côté, partir en guerre, ou continuer la lutte, avec l'intention et la volonté d'en sortir bredouille, serait manquer à la justice et à la charité qu'on doit à ses compatriotes, et que le gouvernement doit aux nationaux. Sur cet article, les anciens sont intraitables, j'allais dire, féroces. C'est à ce propos qu'ils introduisent les mots de « tyran », de « despote », qu'il s'agisse de tête couronnée ou du magistrat dans une république.

Comment concilier le réalisme national que consacre cette doctrine, avec l'esprit chrétien de fraternité?

Sans doute, tous les hommes sont frères et le précepte universel de la charité vaut pour les États et pour les gouvernements aussi bien que pour les particuliers. Mais les gouvernements ne sont que les administrateurs de la chose

publique ; ils n'en sont pas les propriétaires. Si un souverain ou un parti dans un État faisait la guerre non en vue du bien commun, de l'intérêt général, ce souverain ou ce parti serait tyrannique et despotique : tyrannique, puisqu'il subordonnerait l'intérêt général à des intérêts de dynastie ou de parti ; despotique, puisqu'il userait, ou plutôt abuserait, de ses sujets ou des nationaux, comme s'ils étaient sa chose, ses esclaves.

De même, un gouvernement, qui renoncerait à la légère aux droits de l'État, pècherait, dit Suarez, non seulement contre la charité, mais contre la justice à l'égard de ses nationaux. Car, dans les relations internationales, le gouvernement doit préférer les droits de ses nationaux à ceux des États étrangers, en vertu de la loi de la charité bien ordonnée, et parce qu'il est tenu de gérer les affaires de l'État en bon père de famille. Un tuteur peut très bien, tout en observant la fraternité, revendiquer les droits de son pupille. S'il négligeait de le faire sous couleur de charité ou de philanthropie, il manquerait à la vertu de justice comme à la vertu de charité à l'égard de l'orphelin dont il a la charge.

Suarez se demande, enfin, s'il peut arriver que, dans la poursuite de son droit, un belligérant, qui fait une guerre juste, pèche contre la charité, sans manquer à la justice. Cela est, dit-il, à la rigueur possible. Le créancier ne viole pas la

justice en exigeant de son débiteur ce qui lui est strictement dû ; mais il peut manquer à la charité, si le débiteur devait subir de grands dommages en s'exécutant, alors que le créancier n'aurait pas un besoin pressant de son bien. De même, entre États. Celui qui fait une guerre juste n'a guère à se préoccuper des dommages que subit son adversaire ; car la cause originaire de ces dommages est la mauvaise volonté initiale et persévérante de celui-ci ; le belligérant qui a le droit pour lui, ne viole donc pas la justice en exigeant tout son dû. Il pourrait cependant blesser la charité, si l'État ennemi se trouvait dans l'impossibilité de donner satisfaction et si, en même temps, cette satisfaction n'était pas nécessaire à ce juste belligérant. Mais de cette impossibilité de satisfaire, de cette nécessité de la satisfaction, le gouvernement qui a le bon droit pour lui, est le seul et dernier juge.

Albert Sorel, dans le premier volume de *l'Europe et la Révolution française*, a montré que le réalisme nationaliste modéré par la justice fut l'esprit, non pas certes de Napoléon ou de de la Révolution à partir de 1792, mais de Louis XVI, de Vergennes, de Mirabeau, bref de 1789. Après la glorieuse mais rude leçon des guerres de la Révolution et de l'Empire, on revint non pas à l'idéalisme outré de 1791 mais à la politique de l'intérêt national, tempérée par

des considérations d'ordre purement moral. On retrouve l'esprit de Vergennes et de 1789 « dans les instructions qui furent dressées, en 1814, au nom de Louis XVIII et sous l'inspiration de Talleyrand, pour les plénipotentiaires français au Congrès de Vienne : « La France est dans l'heureuse situation de n'avoir point à désirer que la justice et l'utilité soient divisées, et à chercher son utilité particulière hors de la justice, qui est l'utilité de tous. »

« C'était la vraie tradition de la France », conclut Albert Sorel. J'ajouterai que cette tradition n'est autre que celle du droit naturel chrétien, dont malheureusement, depuis le quinzième siècle, l'Europe s'est trop souvent écartée : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice. » Ce texte, bien qu'il nous recommande une « justice » plus élevée et plus étendue que la vertu naturelle de stricte justice dont nous parlons, semble être ici à sa place, à titre d'indication. La justice est le seul moyen d'accorder l'intérêt de chacun des États avec l'intérêt de tous les autres et par suite d'assurer la paix. Les grands États n'ont rien à perdre, à s'inspirer de ce principe. La France, pour l'avoir fait pendant de longues périodes de son histoire, est devenue ce qu'elle est dans le monde.

III

LA GUERRE ET LA RAISON D'ÉTAT.

L'antiquité classique a connu le principe du « juste rigide » et entrevu, sans assez l'analyser, le principe de « nécessité ». Malheureusement elle ne nous a légué ni l'un ni l'autre, à l'état pur. Le droit romain lui-même renferme des traces du droit barbare de la force. Les publicistes érudits de la Renaissance n'ont pas eu de peine à dégager des institutions de la cité antique, la tradition païenne du « salut public, loi suprême », de la « nécessité, qui ne connaît point de lois », de « l'intérêt vital du pays, qui donne au Prince à l'intérieur et vis-à-vis de l'étranger le droit de tout oser », bref de « la raison d'État ».

Il y a longtemps que les gouvernements civilisés évitent généralement d'avouer trop nettement que, pour eux, comme dans la fable :

La raison du plus fort est toujours la meilleure.

On déguise les idées païennes que l'on met en pratique, le plus qu'on peut, sous des théories savantes qui trompent la conscience publique.

Du droit de la force, certains théoriciens, comme Puffendorf et Kant, ont déduit une conception de la guerre *par contrat*, qui aboutit

à l'envahissement de la Belgique en dépit des traités, et à la formule : *Ni annexions, ni indemnités*, que la naïveté des Bolcheviks a cru être libérale et démocratique. Par le même procédé, on arrive à fausser la conscience de tout un peuple et même de quelques neutres : ce public refuserait d'admettre une guerre « pour raison d'État », pour « intérêt dynastique » : on ne lui parle que d'une guerre *préventive*, où l'on prend, il est vrai, l'*initiative* de l'attaque, mais pour des motifs purement *défensifs*. L'ingénieuse formule est de Machiavel ; Kant, qui en a reçu la tradition de la Renaissance, par l'intermédiaire de Hobbes, l'a justifiée de son mieux, comme nous le verrons plus loin : l'infâme raison d'État, dont le vrai nom ne sourit guère aux masses, disparaît sous les mots pédantesques. Et, en avant : *nach Paris* !

Saint Augustin cite, pour le réfuter, un passage du troisième livre *de la République* où, par une manifeste contradiction avec l'ensemble de sa doctrine, Cicéron fait une concession célèbre à ce que Fustel de Coulanges appelle « la funeste, l'injuste maxime que le salut de l'État est la loi suprême ». Si, pense Cicéron, l'existence de la cité est en jeu, bien qu'on ne doive faire jamais que des guerres justes, *pro fide*, on pourra faire une guerre injuste, *pro salute*. C'est reconnaître qu'il n'y a pas d'autre règle pour le gouvernement, sinon le salut

public : *Ollis salus populi suprema lex esto* ; que le pouvoir de l'État, à l'intérieur, est sans limites ; qu'à l'égard de l'étranger, le Prince a tous droits, quand il y va de l'intérêt de la cité. Machiavel ne perdit pas cette leçon. Montesquieu le résume : « Entre les sociétés, le droit de la défense naturelle entraîne quelquefois la nécessité d'attaquer, lorsqu'un peuple voit qu'une plus longue paix en mettrait un autre en état de le détruire, et que l'attaque est dans ce moment le seul moyen d'empêcher cette destruction. » Telle est, en peu de mots, la doctrine de la guerre pour raison d'État, c'est-à-dire pour simple motif d'utilité, de convenance, publique ou dynastique.

Suprema lex esto. La formule s'emploie souvent en un sens large, qui, il faut bien le noter, n'a rien de commun avec la doctrine de la guerre pour raison d'État, que nous allons discuter.

Dans les dangers publics, les magistrats doivent user de certains pouvoirs extraordinaires, dont la légitimité s'explique et se justifie par les nécessités de la situation. C'est une donnée de sens commun que, pour défendre le pays contre d'injustes agresseurs, pour faire valoir des droits certains et importants contre un adversaire récalcitrant et opiniâtre, le gouvernement a d'amples pouvoirs, de pleins pouvoirs.

Un exemple ou deux montreront comment les

théologiens raisonnent en cette matière, et quelles sont les limites que le droit naturel impose aux pouvoirs, même extraordinaires, de l'État. Le secret professionnel des médecins, des confesseurs, des avocats, des notaires est de droit naturel : car la droite raison dicte que chacun doit pouvoir librement chercher aide et conseil; l'exercice de cette liberté serait moralement impossible, si le patient, le pécheur, l'accusé, le plaideur n'était pas assuré du secret auquel il a droit; à ce droit correspond, chez le confident, un devoir strict de garder le secret, une obligation morale qui est de droit naturel. Dans sa séance du 23 octobre dernier, l'Académie de médecine de Paris a voté de très sages conclusions sur les remèdes à la dépopulation de la France. Or, le quatrième des articles adoptés est ainsi libellé : « L'Académie proclame bien haut que nulle atteinte ne peut être et ne doit être portée au secret médical. *Il ne peut exister une obligation légale au-dessus de l'obligation morale.* » C'est la raison même.

Si, disent les théologiens, l'immunité ecclésiastique qui dispense les clercs du service militaire, était de droit naturel, l'État ne saurait convoquer les clercs aux armées, et ceux-ci devraient refuser de combattre. Mais cette immunité, au sentiment de Suarez, n'est que de droit humain. D'où il suit, comme de nombreux exemples historiques le prouvent, que l'autorité

ecclésiastique peut, pour le salut ou le bien de l'État, relever les clercs de l'obligation que, pour de hautes raisons de convenance, elle leur a imposée de ne pas verser le sang. En outre, il peut se présenter des cas extrêmes, des situations critiques et désespérées où le droit naturel, indépendamment de tout ordre du magistrat, oblige tout homme valide à prendre les armes et à monter sur le rempart pour sauver la cité ; en telle occurrence, non seulement les clercs peuvent et doivent exhorter les citoyens à faire leur devoir, mais ils peuvent et, s'il est nécessaire, ils doivent frapper eux-mêmes. Et, en ce cas, pense Suarez, les clercs n'encourent aucune irrégularité, parce que, dit-il, il n'est pas raisonnable qu'on encoure une peine en accomplissant une action à laquelle on est tenu par la loi de la charité. *Constitutiones, vel Ecclesiae, vel saeculares, si juri naturali contrariae probantur, penitus sunt excludendae*, disait Gratien. Et l'on voit que cet axiome n'est pas pour les théologiens une simple clause de style.

Ces concessions faites de bonne foi et de bon cœur aux puissances, reste à rejeter la doctrine de la raison d'État proprement dite.

Que l'utilité, la nécessité de l'État priment tout ; que l'État, soit en paix, soit en guerre, n'ait à son pouvoir sur les biens et les personnes, sur la liberté, sur les droits et les devoirs des

citoyens d'autres bornes que sa propre conservation; que la raison d'État — sous laquelle les hommes de parti et les hommes de haine trouveront toujours moyen de glisser leurs théories, leurs intérêts et leurs rancunes — que la raison d'État prenne le pas sur la justice, rien n'est moins fondé en raison, rien n'est plus éloigné de la conscience morale universelle.

Rien n'est moins fondé, parce qu'estimer juste tout ce qui est ou paraît utile, c'est nier la justice, qui reconnaît et garantit à chacun son bien et son droit; c'est essayer de faire passer le mal pour le bien, crime pire que celui du faussaire des monnaies.

Un mot sur la raison d'État, à l'intérieur du pays.

M. Clemenceau a fait applaudir à la Chambre et par tout le pays la noble « résolution de fixer toujours plus de droit entre les citoyens ». Ce doit être le but de tout pouvoir législatif. Mais le Souverain, qu'il soit à tête unique ou multiple, est exposé à tomber dans l'arbitraire, à fixer l'injustice aux lieu et place du droit. Sous l'ancien régime, malgré bien des défauts d'organisation et plus d'une défaillance, nos anciens Parlements servaient de contrepoids à l'arbitraire royal. Les fondateurs de la République des États-Unis n'eurent pas à se préoccuper de limiter l'arbitraire du trône dont ils secouaient le joug; mais, écrivait Jefferson, « la

tyrannie des législateurs est et sera encore pendant bien des années le danger le plus redoutable » ; aussi, pour brider l'arbitraire des assemblées délibérantes, les États-Unis empruntèrent à la monarchie française l'idée de nos Parlements.

Chez nous, on a déclaré, octroyé, proclamé depuis 1789 force droits et libertés; seule la Constitution de 1875, faite par des monarchistes en vue de la royauté, s'est abstenue de ces énumérations; vraisemblablement on espérait que la future Charte y pourvoirait : cette littérature serait un don de joyeux avènement. L'événement n'eut pas lieu ; et c'est pourquoi nous vivons en République, sans déclaration de droits. Aussi les pouvoirs de nos législateurs sont-ils infinis, sans limites, même de papier. Les choses n'en vont, pour autant, ni mieux ni plus mal que du temps des sauvegardes écrites, celui des grands ancêtres de la Révolution ou celui de la Charte. La seule différence est qu'à l'arbitraire des Chambres, rien, même en papier, ne s'oppose plus.

En Amérique, il en va autrement. Nous avons envoyé à New-York une monumentale statue de la Liberté ; depuis longtemps les Américains possédaient l'original. Voici comment. C'est un fait historique, que « les assemblées délibérantes ont commis autant d'erreurs et de crimes que les pires despotes et autocrates » ; on peut bien

le dire ici, puisque M. Balfour, l'an dernier, n'a rien trouvé de plus utile à rappeler au Sénat de la grande république américaine. Les fondateurs de cette République étaient des hommes pratiques, plus épris de liberté et d'ordre que de théories sur les prérogatives du Souverain, plus sûrs de leur bon sens que de la valeur des paperasseries, et qui n'entendaient pas remettre le sort de leurs libertés essentielles au caprice et à l'arbitraire des « majorités ». Ils donnèrent donc un corps, un organe aux libertés que leur Constitution n'avait pas la sotte prétention d'octroyer; ils créèrent un organe vivant, permanent, qui représentât chez eux les libertés que leur Constitution et la raison, le sens commun, constatent être des libertés humaines. Cet organe est une Cour qui est chargée, non pas de faire d'humbles remontrances comme nos anciens Parlements, mais d'annuler, en bonne et souveraine forme, toute disposition législative contraire aux principes de la justice, à la liberté des droits et des devoirs essentiels de l'homme, au droit naturel. Cette Cour fonctionne depuis plus de cent ans; elle ne contribue pas directement à « fixer toujours plus de droit entre les citoyens » : cet honneur est réservé au pouvoir législatif; mais elle empêche que le législateur américain aboutisse ou parvienne, par surprise, par esprit de système ou de parti, par haine de classe ou de secte, à fixer

dans le pays de la liberté quelque injustice de plus.

Nous voulons la justice dans les relations internationales, commençons par la pratiquer entre nous; nous voulons nous aimer, comment y réussir tant que nous persisterons à nous brimer? Nous voulons nous prouver que nous nous aimons, prenons des moyens pratiques, qui nous mettent dans l'heureuse impossibilité légale de nous léser dans nos droits, dans nos biens, dans nos familles, dans nos personnes, dans nos consciences. Reprenons à la République des États-Unis ce qu'elle emprunta de notre ancienne monarchie. Donnons réellement le coup de mort à l'arbitraire des politiciens, comme 89 crut donner le coup de mort à l'arbitraire des temps passés. C'est ce que propose, dans une nouvelle édition de son programme, la *Corporation des publicistes chrétiens :*

Les libertés légitimes, appauvries et menacées, n'ont aucune protection dans le régime politique organisé par les lois de 1875. Elles doivent en avoir une. Qu'un corps politique indépendant, et dont les membres seront inamovibles, puisse décider de la conformité des lois avec les *principes premiers de la justice* et ceux de la Constitution. Alors, chacun se sentira maître de quelque chose, d'un bien de l'âme ou d'un bien matériel. Ce serait le moyen de rendre la faveur populaire aux Chambres qui ne souffrent de rien tant que de l'excès de leur pouvoir.

Mais venons-en à la raison d'État dans les relations internationales, je veux dire à la guerre ou à la conquête par raison d'État.

Le propriétaire d'une meute ou d'un troupeau peut les employer, les exposer au danger, les détruire même, au mieux de ses intérêts ou de ses plaisirs. La Société protectrice des animaux y fait bien quelques difficultés d'ordre sentimental ou éthique; mais elles ne font que renforcer mon argumentation. On demande si l'État peut traiter des hommes, ses nationaux, comme la Société protectrice n'admet pas qu'on puisse traiter une meute ou un troupeau de taureaux de courses? Rien ne saurait absoudre de cette énormité le Souverain, qui, au nom de la seule raison d'État, conduirait ses sujets à la guerre comme une meute à une partie de chasse, pour le plaisir, et les exposerait aux périls des combats, comme on fait les taureaux à la dague, pour l'intérêt. Kant, dans son *Droit des gens*, rejette, avec raison, cette conception des droits du Souverain sur ses sujets : ceux-ci ne sont pas la propriété du Prince, comme sa meute ou son bétail. Il faudra donc, conclut le philosophe, obtenir le consentement des sujets : et, croit-il, tout sera dans l'ordre, puisque par ce consentement la dignité du citoyen, de la personne humaine sera sauvé.

Cette doctrine est monstrueuse. Que si, en effet, par je ne sais quelle aberration, ces sujets

— vrais barbares — consentent volontiers à être traités comme du bétail de boucherie, la guerre entreprise, sans juste cause, par pure raison d'État, à la majorité, à l'unanimité des suffrages, n'en reste pas moins absurde, quoi qu'en puisse dire Emmanuel Kant. Ni l'intérêt, ni l'existence même du roi de Prusse ne confèrent à qui que ce soit le droit d'arracher un cheveu à un étranger pacifique. Du fait que tous les Allemands se sont mis d'accord pour nous attaquer sans juste cause, en vue de ce qu'ils prétendent être les intérêts vitaux de l'Empire allemand, il est absurde que cet accord, fait de bonne ou de mauvaise foi, puisse changer la nature des choses. L'homicide est, par définition, le meurtre d'un innocent; personne n'y peut rien changer, le Reichstag allemand pas plus que vous et moi; à moins que l'on ne prétende que l'intérêt du roi de Prusse lui donne le droit de casser bras et têtes chez ses voisins, et de torpiller en haute mer même les plus neutres des neutres, avec ou sans traces.

La passion n'est pour rien dans cette argumentation contre la guerre, déclarée pour simple raison d'État. Il suffit, pour s'en rendre compte, de la réduire à la sèche ossature scolastique qu'elle habille. Tant que le socialisme communiste n'est pas un fait, charbonnier est maître chez lui; tant que l'Internationale ou l'État, monarchique ou républicain, universel,

— ces deux rêves — ne sont pas réalisés, Guillaume II n'a rien à voir chez nous, ni M. Poincaré en Prusse. Bref, la distinction des États, fait indiscutable, entraîne la distinction et la limitation des juridictions. Cela posé, on devra concéder les évidences suivantes : le Souverain ne peut user du droit de glaive, chez lui, que contre des coupables avérés et convaincus; à plus forte raison, il ne peut user de ce droit et dégainer contre l'étranger, sans délit préalable; sinon, il viole le principe : *Homicide point ne seras*, comme le violerait le despote ou le tyran qui, pour son bon plaisir, ferait exécuter un de ses sujets innocents. Voulue de tout un peuple, l'injustice reste ce qu'elle est; le crime seul est multiplié, et ce n'est pas là une circonstance atténuante.

La droite raison perçoit nettement que le simple fait d'être le plus fort ne donne à personne le droit de ne pas tenir ses engagements, de tuer et de prendre; l'utilité qu'on peut retirer ou qu'on espère de ces crimes, ne les excuse pas, si dans une certaine mesure elle les explique. D'où viendrait à l'État le privilège de violer sa parole, de massacrer hors de ses frontières, de faire des conquêtes, pour simple raison d'utilité? Il est ou croit être le plus fort : la raison d'État n'est que le droit barbare du plus fort, sous un masque.

Les limites du juste rigide sont étroites; si l'on

est décidé à les respecter, le champ de ce qu'on peut convoiter et prendre est très limité. Pour le Souverain ambitieux ou cupide, se pose le même problème qui se pose aux chicaneurs : s'emparer du bien d'autrui, sans juste cause, tout en ayant l'air de respecter la justice. Le recours aux tribunaux, avec des « madreries » où le magistrat ne verra goutte, se présente au mauvais plaideur. L'emploi de la force, la guerre, est la ressource du Souverain, qui a les plus gros bataillons.

Il s'agit d'étendre sa domination économique ou politique, d'amasser des richesses, d'obtenir des avantages, sans se mettre en peine si on a droit ou non d'atteindre ces buts. Attila et ses Huns, en telle situation d'esprit y allaient tout de go : le droit, disaient-ils, était à la pointe de leur épée. Barbare, Hun, on ne l'est pas, ou du moins on a grand intérêt à ne pas le paraître. C'est ici qu'intervient, bien à point, la nécessité qui ne connaît point de lois, la raison d'État, le salut public : *Ollis salus populi suprema lex esto.*

Le Souverain prend un front soucieux : l'État, encerclé comme il est, lié par des traités, entouré de voisins, pacifiques mais résolus à défendre leur indépendance, leurs biens et leurs droits, va périr étouffé. Quelles lourdes responsabilités pour des épaules humaines que celles du salut de l'État! Dans la nature, les individus

périssent, mais les espèces sont éternelles. Ainsi, dit Cicéron, doit-il en être de la cité : ceux qui ont charge de sa conservation doivent employer toutes ses forces pour la sauver. La cité n'a plus d'air, ses organes vitaux sont atteints, elle ne peut plus respirer. Puis, n'est-ce pas loi de nature, et axiome évolutionniste, que le plus fort se fasse une bonne place au soleil et survive? Sans égard pour la justice, il se battra donc au nom d'un « intérêt vital ». D'ailleurs, que peut-on contre « un fatal enchaînement de circonstances »? comme plaide la réponse de Berlin à la *Note* pontificale. Enfin, « *Ich habe das nicht gewolt*, je ne l'ai pas voulu », servira d'excuse, en cas d'échec.

Inutile de faire remarquer à ce politique ambitieux ou rapace, que sa rhétorique ne trompe personne, pas même sa propre raison ou sa propre conscience; que nul ne l'attaque; que nul n'a violé son droit; que ce qu'il convoite n'est pas sans maître et n'appartient pas à tout le monde comme l'air et la lumière du soleil; que « la guerre et le succès de la guerre, la victoire, ne décident pas le moins du monde la question de droit », non plus que les horions qu'échangent parfois les plaideurs. Il sait tout cela mieux que patenôtre, puisque sa propre conscience lui intime clairement que « rien ne peut être honnête, s'il est hors des règles de la justice ». Mais il est ou croit être le plus fort. *Vae*

victis, disait le Brenn, qui, à défaut d'autre moralité, était franc et avouait que sa framée était son droit. Salut public, disait le Romain ; raison d'État, souffle Machiavel; intérêt vital, répond en écho Guillaume II : tout ceci, masque pour se déguiser hypocritement, à soi-même et aux autres, qu'on agit par ambition ou par cupidité, qu'on ne connaît que le droit de la brutalité.

Plusieurs des théoriciens et des praticiens modernes de la raison d'État avouent d'ailleurs, sans mâcher leurs mots, que la raison d'État n'est que le droit de la force.

Le baron de Bielfeld écrivit en français, au dix-huitième siècle, des *Institutions politiques* destinées à l'éducation des princes et des hommes d'État de l'Allemagne ; la bibliothèque de Catherine II renferme un exemplaire de cet ouvrage, annoté de la main de la tsarine. On y lit :

> Dans quelque situation que puisse se trouver un État, le principe fondamental de la raison d'État reste toujours invariable. Ce principe, adopté par tous les peuples anciens et modernes, est que le salut du peuple est la suprême loi.

Et ailleurs, dans le même volume :

> En matière de politique, il faut se détromper des idées spéculatives que le vulgaire se forme sur la justice, l'équité, la modération, la candeur et les autres

vertus des nations et de leurs conducteurs. *Tout se réduit finalement à la puissance.*

L'aveu est formel. Le bien-né baron von Bielfeld sait que la conscience universelle réclame. Mais que valent les spéculations de la canaille, sotte espèce, contre l'universelle pratique des conducteurs de peuples?

Kant démarque, conformément aux règles de la hiérarchie, les pensées du gracieux baron. Dans sa *Doctrine du droit des gens*, Kant admet comme légitimes la guerre par contrat, la guerre préventive : deux théories de la guerre, inventées tout exprès pour colorer le droit de la force, pour justifier la guerre par simple raison d'État. Dans son traité *De la paix perpétuelle*, il veut démontrer l'absurdité de la guerre et conclure à la Société des nations. Pour faciliter sa tâche, il affecte d'ignorer absolument qu'il peut y avoir des guerres justes, qu'il est des cas où la force est mise au service du droit; nous aurons à revenir sur ce sujet. Pour le moment, recueillons simplement l'aveu de Kant, écho de Bielfeld.

Quand on songe à la méchanceté de la nature humaine, qui se montre à nu dans les libres relations des peuples entre eux... il y a lieu de s'étonner que le mot *droit* n'ait pas encore été tout à fait banni de la politique de guerre comme une expression pédantesque, et qu'il ne se soit pas trouvé d'État assez hardi pour professer ouvertement la doctrine de la force brutale.

En face de cet aveu, dans l'exemplaire de la traduction de Barni dont je me sers, un lecteur a noté au crayon : « C'est faux aujourd'hui : Bismarck en a donné l'exemple. » C'était faux au moment où Kant écrivait, et le philosophe était très mal informé. Le premier livre de *l'Europe et la Révolution* d'Albert Sorel en fournit la preuve surabondante. « La raison d'État comme principe et fin dernière, l'intrigue pour moyen, la force pour loi, voilà tout ce qui reste de droit public (au dix-huitième siècle). Les politiques le déclarent cyniquement. « La force est la suprême loi, disait un diplomate autrichien, et l'on est fait pour en avoir encore lorsque l'on en a déjà beaucoup. » — « C'est le royaume des cieux qui se gagne par la patience, disait Frédéric II ; ceux de ce monde appartiennent à la force. »

Ce n'est pas la seule erreur de fait ou d'appréciation que contienne la page de Kant que nous étudions. Comme Bielfeld, il sait que la conscience morale n'admet pas la guerre pour raison d'État. Si les souverains prononcent le mot *droit,* c'est, pense-t-il, par ironie : « cependant cet hommage que chaque État rend à l'idée du droit, du moins en paroles, ne laisse pas de prouver qu'il y a dans l'homme une disposition morale... qui sommeille... » Erreur de fait, erreur d'appréciation! En fait, il est faux que les souverains n'aient pas l'idée du droit et de la

justice, et que les souverains ne rendent jamais hommage à cette idée autrement qu'en paroles. Bielfeld, pour se débarrasser des protestations de la conscience des masses, les réduit à des « idées spéculatives » ; Kant les amenuise en « disposition morale... qui sommeille », comme si la conscience ne nous avertissait pas très haut, chaque fois que la nécessité d'opter se présente, qu'il n'est pas permis, sous aucun prétexte, de manquer à notre parole, de tuer les innocents, de convoiter et de prendre le bien d'autrui.

La pilule, que voulait faire avaler Bielfeld, était un peu grosse. L'auteur fait donc appel à la pratique de tous les conducteurs de peuples anciens et modernes. Kant ne trouve rien de mieux à dire et transpose : « Il est sans exemple qu'un État se soit décidé, par des arguments (de droit), à se désister de ses prétentions. » Nouvelle, énorme erreur de fait ! Si Kant nous disait simplement que l'histoire de Frédéric II, l'ami de Voltaire, ne fournit pas d'exemple d'un prince qui se désiste de ses prétentions par respect pour la vie et le bien d'autrui, par respect de la justice, on pourrait s'entendre. Mais Kant pourrait-il nous prouver que jamais un Hohenzollern n'a respecté le droit? Je n'ai pas assez étudié l'histoire de Prusse pour être à même, pièces en main, de donner ici un démenti au philosophe prussien. Mais en admettant, par

hypothèse, que jamais l'État prussien n'a renoncé à ses prétentions, par respect pour le droit d'autrui, il reste à dire que l'État prussien n'est pas l'État tout court, moins encore tous les États. Avant que la Prusse ne se fût fait de la guerre « une industrie nationale », avant que le royaume de Prusse eût un nom quelconque dans l'histoire, le soleil du bon Dieu éclairait depuis longtemps des royaumes florissants, où la raison d'État n'était pas toujours écoutée, où l'on ne justifiait pas toujours la force.

Mal fondée en raison, la funeste maxime de la raison d'État répugne à la conscience morale universelle. Pour le montrer, saint Augustin prend le cas extrême proposé par Cicéron, celui d'une cité placée entre la perspective d'une ruine définitive et le respect de la justice, la fidélité aux traités.

Pourquoi, demande saint Augustin, nos historiens s'accordent-ils tous à louer la conduite des habitants de la ville de Sagonte? Pour rester fidèles à la foi jurée au peuple romain, ils résistèrent aux sommations et aux violences d'Annibal et se sacrifièrent jusqu'au dernier avec leur cité, qui fut détruite. Un chrétien ne saurait les approuver de s'être entr'égorgés, remarque saint Augustin. Mais, quel que soit son pays ou son culte, nul homme ne peut lire sans émotion le récit, que nous a laissé Tite-Live, de la ruine

de Sagonte; et partout les Sagontins sont loués d'avoir préféré la fidélité à leur parole au salut de leur cité, l'honneur à la vie. C'est donc que la conscience morale de l'humanité juge que l'intérêt, l'utilité, l'extrême nécessité, même physique, de l'État ne dispensent pas de la justice.

Il y a vingt-cinq siècles que le nom de la cité détruite de Sagonte est honoré, parce qu'elle préféra le devoir à l'intérêt. Il y a vingt-cinq siècles aussi que les Carthaginois sont honnis, pour avoir violé l'indépendance et les droits de Sagonte, sous le prétexte que cette ville gênait les plans d'Annibal contre Rome et lui barrait le chemin de la Gaule. Certes, les plans de l'état-major d'Annibal ne manquaient pas de grandeur, d'audace et de génie : s'ouvrir le chemin des Pyrénées et des Alpes et venir frapper Rome au cœur; il était de l'intérêt évident de la république carthaginoise de se frayer la route de Rome, fallût-il ruiner Sagonte; les armées puniques ne manquaient ni d'organisation, ni de bravoure, ni de mordant, et le succès couronna l'entreprise de la violence; et pourtant depuis vingt-cinq siècles, au récit de Tite-Live, la conscience morale universelle proteste, et condamne Annibal. Le droit de la guerre ne dérive donc pas de l'utilité, de la raison d'État : il y faut le « juste rigide ».

Le cœur de l'homme n'a point changé depuis ces âges lointains. L'histoire de Sagonte rappelle à

tous celle de la Belgique, avec cette différence que Carthage n'avait jamais garanti l'indépendance de Sagonte. Ce n'est point seulement d'humaine pitié qu'est faite la sympathie que la Belgique rencontre partout, il s'y mêle un verdict d'ordre moral. L'éternel honneur de cette petite nation, de son gouvernement et de son roi sera d'avoir préféré, elle aussi, la foi jurée à une apparence d'utilité, l'indépendance à l'intérêt immédiat; et ce sera la honte de la chancellerie allemande que d'avoir repris, dans un accès de passion, le mot célèbre de Luther : *Not kennt kein Gebot,* la raison d'État, la nécessité ne connaît pas de loi et dispense de faire honneur à sa signature.

En applaudissant M. de Bethmann-Hollweg, le Reichstag perdait de vue que le monde n'est point régi par les seules puissances « énergétiques ». Il y a d'autres « impondérables », qui agissent énergiquement au fond des consciences et dont, même en écartant toute considération d'ordre moral, les États les plus affermis doivent avoir la prudence politique de tenir compte. Sans la violation de la neutralité permanente de la Belgique, les uhlans n'eussent sans doute point eu la vaine gloire de fouler notre sol; mais, sans cette violation inique, l'Angleterre eût-elle pris les armes ? Si les Empires centraux eussent observé les conventions de La Haye, qu'ils avaient signées, et fait la

guerre, traité les ambassadeurs, les internés, les prisonniers, les populations des pays envahis avec quelque modération, notre cause, d'ailleurs juste, eût-elle rencontré dans le monde autant de chaude sympathie ? Si les diplomates allemands avaient, en Amérique, gardé la correction qui convenait à leur situation, au lieu de sacrifier à l'intrigue ; si, à l'égard de M. Wilson, ils se fussent montrés plus sincères ; si, dans la campagne des sous-marins, l'Allemagne eût gardé quelque humanité, aurait-elle tant et de si puissants ennemis ? Les impondérables d'ordre purement moral ont, dans cette guerre mondiale, plus d'importance qu'en tout autre conflit consigné dans l'histoire, les Croisades peut-être exceptées. C'est, en ce sens, la lutte de la lumière et de l'ombre, de la matière et de l'esprit.

Les Empires centraux ne triompheront pas. Je n'en ai jamais douté, depuis le bulletin de Joffre qui apprit à l'univers l'issue de la bataille de la Marne. Ils seront battus par la force des armes, par la science des chefs, par la vaillance des armées, issues de notre sol ou venues chez nous des quatre vents. Mais, seule, la conscience de la justice a pu opérer ce prodige de réunir tous ces éléments de succès, que tant de préjugés, tant d'intérêts divergents séparaient plus que les océans. Seule, l'idée de justice nous a donné, au front et à l'arrière, cette cons-

tance dans le courage, cette consciente énergie dans les temps difficiles, *in arduis fortitudinem*, que nous demandons à Dieu dans l'office de la Bienheureuse Jeanne d'Arc. En dernière analyse, la victoire sera donc celle de nos vertus historiques, mais aussi le triomphe de la conscience morale, celui du droit naturel outragé, celui de la justice : *Fortitudo, virtus propugnans pro aequitate.*

J'avais réuni nombre de déclarations de nos différents présidents du Conseil, depuis le mois d'août 1914, pour montrer que leurs programmes sont identiques aux doctrines de Cicéron à ses meilleures heures, de saint Augustin, de saint Thomas, de Suarez et du protestant Grotius. En un sujet aussi grave, l'ironie n'est pas de mise. C'est très sincèrement que, chrétien, je me réjouis de voir nos hommes d'État revenir aux purs principes du droit naturel, de la saine raison ; et, Français vivant à l'étranger, je suis fier, au milieu de nos douleurs, de n'avoir point à rougir, — comme, hélas ! il m'est arrivé, sur d'autres points, — des doctrines de guerre et de paix que soutiennent et pratiquent nos gouvernants. Le *Times* nous apportait naguère la *Déclaration* ministérielle de M. Clemenceau. Il devient inutile de citer ses prédécesseurs. Le « Tigre » assagi, qui ne veut plus être un homme de parti ni un homme de haine, a re-

pris, instruit par l'épreuve, la grande chaîne de notre tradition politique nationale, qui est, n'en déplaise à personne, une tradition chrétienne.

Jamais la France ne sentit si clairement le besoin de vivre et de grandir dans l'idéal d'une force mise au service de la conscience humaine, dans la résolution de fixer toujours plus de droit entre les citoyens comme entre les peuples capables de se libérer. Vaincre pour être justes, voilà le mot d'ordre de tous nos gouvernements depuis le début de la guerre. Ce programme à ciel ouvert, nous le maintiendrons.

« Vaincre pour être justes » : tel est le terrain sur lequel Clemenceau a senti que l'unanimité se fait en France ; et, s'il y a quelques dissidents parmi nos socialistes, ils en sont réduits à dissimuler leurs préoccupations de classes, d'urnes électorales, de doctrine ou de parti sous les dehors d'une crainte affectée que les Alliés ne gardent pas assez de justice au règlement final.

Avec un profond accent religieux, qui, au mépris de la logique et au vif déplaisir de tout ce qui en France et ailleurs n'est pas sectaire, fait malheureusement défaut aux généreuses déclarations de nos gouvernants, la voix de M. Wilson répond comme un écho puissant au programme de nos présidents du Conseil. Et il n'est pas jusqu'aux neutres qui ne comprennen que les Alliés ont le ferme projet, à la paix, de ne point commettre d'injustices internationales,

comme fit la raison d'État aux traités de Westphalie, de Vienne, de Francfort et de Berlin. « L'Amérique, écrivait, en décembre dernier, le *Journal de Genève*, entre en guerre pour mettre fin aux guerres et pour le triomphe du droit — non pas du droit du vainqueur (qui n'est que le droit du plus fort), mais du droit de tous les peuples qui aspirent à un régime de justice et de paix. »

En Allemagne, l'accord se fait sur terrain différent. Le premier discours au Reichstag du nouveau chancelier, M. de Hertling, vient de paraître. Laissons de côté les rodomontades, de commande en pareil cas. « Nos ennemis sont responsables de la continuation de la guerre, déclare Hertling. Ils auront aussi à en payer les conséquences. Que le baron Sonnino en prenne bonne note ». D'un côté, « vaincre pour être justes ». De l'autre, poing tendu, et malheur aux vaincus ! — Nous verrons.

En attendant, un mot de la déclaration présidentielle résume la situation. « Toutes les nations civilisées sont engagées dans la même bataille contre *les formations modernes des vieilles barbaries*. » La guerre pour raison d'État n'est pas autre chose.

CHAPITRE IV

Juste titre, juste cause, justes moyens de la guerre.

I

LE DROIT DE GUERRE ET LE PRINCE : LE PAPE ET L'EMPEREUR.

Suarez sait fort bien, n'étant pas un naïf, que la plupart des guerres se font contrairement au droit naturel. Comme, par ailleurs, il n'est ni un homme de parti, ni un conseiller de cour, ni un apologiste du passé, il avoue nettement que, très ordinairement, les guerres sont injustes et se font injustement. Raison de plus pour préciser avec soin les conditions de l'honnêteté de la guerre.

« Pour qu'une guerre soit honnête, il faut, dit-il, qu'elle soit déclarée en vertu d'un juste

titre, pour une juste cause, et que l'équité y soit observée du commencement à la fin, avant les hostilités, dans la conduite des opérations et, après la victoire, lors de la paix qui met fin à la lutte. »

Ce passage nous donne la distribution de tout ce qu'il nous reste à exposer.

La première condition pour qu'une guerre soit honnête est qu'elle soit faite en vertu d'un juste titre ; et le seul juste titre est l'autorité d'un souverain, en entendant par Souverain un pouvoir — quel qu'en soit le détenteur — qui a pleine et ultime juridiction sur ses sujets. Pleine juridiction est requise, car il y va de la vie et des biens des sujets. Il y faut aussi une juridiction ultime, indépendante à l'égard de toute autre juridiction ; cette conséquence suit de la façon dont la raison parvient à se démontrer la légitimité de la guerre, en certains cas. Les particuliers ont recours aux tribunaux pour trancher leurs différends ; l'État, faute de juges, n'a que le recours aux armes pour soutenir et revendiquer son droit. Mais seul le souverain parfaitement indépendant manque de juges, à qui il puisse recourir. Il est donc le seul qui puisse ordonner la guerre et conclure la paix.

C'est en vertu de ces principes que saint Augustin rejette la paix et la guerre, décidées par les prétoriens. « L'ordre naturel, qui veut la

paix entre les hommes, demande que le pouvoir de déclarer et de conduire la guerre appartienne au Prince, tandis que les militaires ont l'obligation d'exécuter les ordres qui leur sont donnés dans l'intérêt de la paix et du salut de tous. »

Transcrit dans le *Décret* de Gratien, ce passage de *la Cité de Dieu* a rendu les plus grands services durant tout le moyen âge : il a servi aux théologiens pour argumenter contre la guerre civile et surtout contre le plus grand fléau de leur temps, les guerres privées. « Les ordres religieux militaires, dit saint Thomas d'Aquin par exemple, n'ayant pas le pouvoir souverain, ne peuvent faire la guerre de leur propre initiative, puisque, d'après le droit romain, pour être juste, la guerre doit être entreprise et conduite par ordre du chef de l'État. »

Le Prince seul a le droit de décider de la guerre et de la paix, mais cela ne signifie pas qu'il puisse prendre d'aussi graves décisions sans consulter personne. Suarez (qui est du pays des Cortès) n'admet pas de gouvernement, même monarchique, sans assemblées représentatives : car les affaires politiques sont des affaires humaines, où il y a du pour et du contre, et de telles affaires ne se résolvent bien qu'après discussion et à la majorité des suffrages ; lorsque cette majorité est acquise, les dissidents doivent sacrifier à l'intérêt général leurs vues particulières.

Quand il s'agit notamment de prendre parti pour la guerre ou pour la paix, le Souverain ne peut pas en sûreté de conscience s'abstenir de tenir conseil. Il s'agit de la plus sublime de ses prérogatives : en ces occasions, le Souverain agit sans avoir de juge en ce monde au-dessus de lui, et se trouve être, en quelque sorte comme Dieu, *similis Deo,* juge et partie dans sa propre cause. Mais plus le pouvoir est éminent, plus la responsabilité en est lourde ; plus le pouvoir est indépendant, plus il y a péril d'illusion. Le Souverain doit donc faire étudier avec soin son droit et tenir conseil pour en délibérer. C'est le seul moyen à sa disposition pour ne point s'exposer à violer la justice soit à l'égard de ses sujets, soit à l'égard de l'ennemi.

Suarez touche ici, il le sait, au point le plus délicat du droit de guerre : il semble être en effet contraire au droit naturel que la même personne soit à la fois juge et partie. Rien de plus vrai s'il s'agit de personnes privées et de la revendication de leurs droits ; car il y a des juges à qui elles peuvent s'adresser ; et si les tribunaux manquent quelquefois d'équité, ces cas sont rares ; et l'avantage, pour la société prise d'ensemble, de s'en tenir aux formes judiciaires, l'emporte sur les inconvénients et les injustices que les particuliers ont quelquefois à souffrir. Tout compte fait, entre particuliers,

personne ne doit être juge et partie. Cependant, entre États, la justice doit régner ; il doit y avoir moyen de revendiquer son droit ; sinon, c'est le triomphe du plus rapace et du plus fort. Or, le genre humain n'a pas trouvé d'autre solution que la guerre. Le Souverain s'y trouve être, par la nécessité même de sa situation, juge et partie. Mais, comme il a le moyen d'éviter toute agression non justifiée par l'étude de la question de droit, il n'est pas non plus exposé comme un simple particulier à l'illusion et à la passion. Qu'il prenne l'avis des corps constitués et n'agisse pas sans leur conseil.

Ces vues ont fini par prévaloir dans tous les États civilisés. Avec nos habitudes d'esprit, nous ne comprenons pas plus la paix et la guerre décidées par les prétoriens que par les seigneurs de village; les moines de la Ligue nous paraissent aussi extravagants que les princes de la Fronde; Kienthal et Stockholm ne sont pas un progrès, mais une régression. Comment certains socialistes ne voient-ils pas que si un parti traite aujourd'hui de la paix, un autre parti pourra se prévaloir plus tard du précédent, pour machiner la guerre? Si nous voulons éviter à jamais les guerres de partisans, restons dans la vérité constitutionnelle, qui est aussi — je crois l'avoir montré — la vérité pure et simple, celle de la grande tradition romaine et chrétienne. L'article 9 de notre

Loi constitutionnelle du 16 juillet 1875 porte qui « le Président de la République ne peut déclarer la guerre sans l'assentiment préalable des deux Chambres »; l'article 8 décide que « le Président de la République négocie et ratifie les traités. Il en donne connaissance aux Chambres aussitôt que l'intérêt et la sûreté de l'État le permettent... Les traités de paix... ne sont définitifs qu'après avoir été ratifiés par les deux chambres. » C'est la solution qu'imposent à la fois la sagesse politique et les exigences de la morale.

Le moyen-âge a eu, comme les temps modernes, *ses chercheurs de la paix perpétuelle.* Comme instruments efficaces de cette réforme, ils ont proposé :

Ces deux moitiés de Dieu, le Pape et l'Empereur.

Certains juristes auliques et quelques canonistes, à la solde de l'empereur d'Allemagne, prétendaient que, seul, le chef du Saint-Empire romain germanique avait un pouvoir pleinement indépendant de toute autre juridiction; il était donc le seul à pouvoir légitimement déclarer la guerre, tous les souverains ayant l'obligation de lui soumettre leurs litiges. Le problème de la paix perpétuelle était ainsi résolu. — Non, ripostaient d'autres canonistes, seul le Pape a juridiction sur toutes les puissances; on

ne peut donc pas faire la guerre sans son aveu; il refusera l'autorisation, et nous aurons la paix perpétuelle.

J'ai vécu parmi les Allemands, et entendu un certain nombre de sermons, à l'époque où le *Kulturkampf* n'était pas encore fini. Le tiers au moins de ces sermons amenait, d'une façon ou de l'autre, sur le tapis, le Saint-Empire romain germanique et ses droits. J'en manifestai un jour mon étonnement à un ecclésiastique de mes amis, fils d'un médecin de Düsseldorf. Il me répondit en souriant que ce n'était pas pour rien que, dans les gymnases de l'Empire allemand, chacun faisait, pendant ses huit ou dix ans d'études, chaque semaine, un devoir patriotique sur l'Empire et la maison de Hohenzollern. Ceux qui, chez nous, écrivent des histoires de l'Église ou même des histoires de France n'ont pas été soumis à ce dressage; cependant rien n'est plus commun que de rencontrer chez eux des formules de ce genre : « L'Empire était la clef de voûte de la société chrétienne; tout le système féodal relevait de l'Empereur. » Ces formules forment le noyau des amplifications patriotiques que le ministère de l'Instruction publique de Berlin impose aux candidats à la « maturité » de l'Empire; elles passent de là dans les thèses et dans les histoires qui nous viennent d'Allemagne. Est-ce une raison pour

multiplier les copies de ces erreurs de fait et de droit?

Erreur de fait, note Suarez; car les rois de France, d'Espagne et d'Angleterre exercent chez eux tous les droits et prérogatives dont jouit chez lui l'empereur d'Allemagne; et ces rois, de temps immémorial, refusent de reconnaître au Saint-Empire aucune juridiction sur leurs royaumes et sur leurs personnes. Erreur de droit, de par la célèbre décrétale, *Per venerabilem*, où Innocent III déclare expressément que les rois de France ne reconnaissent aucune juridiction supérieure à la leur. Or, il ne s'agit pas, comme on l'a prétendu, du simple fait que la couronne de France revendiquerait l'indépendance; mais le pape reconnaît le droit de cette couronne à la souveraineté parfaite, puisqu'il en déduit que les rois de France peuvent agir comme Souverains, sans léser les droits de personne. Il est d'ailleurs, ajoute Suarez dans son traité *Des lois* et dans sa *Défense de la foi*, facile de prouver, par les Décrétales ou par l'histoire, que les rois d'Angleterre, d'Espagne, la République de Venise, etc., ont un pouvoir souverain et, par suite, que leurs chefs ont le juste titre requis pour faire honnêtement la guerre.

Leur dépendance à l'égard du Pape ne préjudicie en rien à leur souveraineté sur ce terrain. Certains partisans de la paix perpétuelle ont eu

recours à une prétendue juridiction directe du Pape sur tous les États, même dans les choses temporelles. Les Papes, dans les Décrétales, s'attribuent, et à bon droit, cette juridiction dans leurs propres États; et c'est à ce titre qu'ils font, eux aussi, quelquefois la guerre; mais, en main titre du droit canon, ils parlent des souverains — notamment des rois de France et d'Angleterre — comme de personnes juridiques jouissant d'une pleine indépendance *in temporalibus*. Comme la guerre est éminemment une chose temporelle, les souverains ont donc pleine juridiction sur cet article.

Reste le pouvoir indirect du Saint-Siège. Immense question, que je n'ai pas l'intention de traiter ici. Je voudrais simplement exposer pourquoi, d'après Suarez, le pouvoir indirect ne fournit pas la solution du problème de la paix perpétuelle.

Un mot d'abord des relations internationales où le pouvoir indirect du Pape n'a rien à voir. Le Saint-Siège, en droit public international, est une puissance souveraine; diplomatiquement, il peut agir et, en fait, il agit souvent en cette simple qualité. Le Pape peut, à ce titre, intervenir dans les affaires internationales, par exemple comme arbitre, médiateur, etc., aussi bien que tout autre Souverain, avec cette différence, toute à son avantage, que Père commun

de tous les fidèles, ministre d'une religion qui prêche la paix, le rôle de pacificateur convient excellemment à la nature de sa mission spirituelle. Les historiens s'accordent à reconnaître qu'à ce point de vue, bien qu'elle n'ait pas toujours réussi dans ses interventions, la papauté a rendu à la cause de la paix de grands services. Voltaire niait effrontément ce fait dans les pamphlets qu'il ne signait pas, mais il l'avouait, avec plus ou moins de bonne grâce, dans les ouvrages qu'il signait.

Non seulement, en fait, la diplomatie pontificale n'a pas aboli la guerre ; mais en droit, elle ne peut procurer, à elle seule, ce résultat. La prudence, l'équité, une grande largeur de vues sont dans les traditions du siège romain : c'est une raison d'en recevoir les communications avec la plus haute et la plus respectueuse considération ; mais les attributions, facultés et prérogatives des chefs d'État auxquels ces pièces sont adressées, n'en sont pas altérées ou modifiées ; l'intervention diplomatique du Pape ne peut rien au droit naturel ni, à elle seule, au droit international. Sans doute, on peut pieusement admettre que, dans l'ensemble, une assistance spéciale de la Providence n'est pas refusée au Saint-Siège et à sa diplomatie. Mais on ne trouve aucun théologien qui fasse, en faveur de cette diplomatie, mention d'inerrance, d'infaillibilité, ni même d'un don perma-

nent et assuré de sagesse et d'à-propos. Certains papes se sont fait dans l'histoire un beau nom par les qualités de leur diplomatie, d'autres ont été moins heureux. Dans ces conditions, les titres des chefs d'État à guerroyer restent ce que les ont faits la nature et le droit des gens.

Puissance souveraine, le Saint-Siège est de plus une puissance spirituelle universelle. De la plénitude de la juridiction spirituelle du Souverain Pontife résulte pour lui le droit de diriger les chefs d'État chrétiens dans l'exercice de leur pouvoir, en vue de leur bien spirituel et de l'intérêt général de la chrétienté. C'est ce qu'on nomme le pouvoir indirect des papes sur le temporel.

L'exercice de ce pouvoir est laissé à la prudence du Saint-Siège, seul juge de la convenance de ses démarches. Les souverains ne doivent pas, en principe, mettre obstacle à l'exercice de cette fonction pontificale ; mais ils ne sont pas tenus de le solliciter, bien que, par exemple, Jules Grévy l'ait fait pour le ralliement, et la chancellerie allemande pour la loi militaire du septennat. Le pouvoir indirect ne saurait toutefois assurer au monde la paix perpétuelle.

En vertu de ce pouvoir, le Pape peut d'abord donner aux souverains, comme à tous les fidèles, une direction par voie de conseils, de

prières, de protestations, d'exhortations : tout revient à leur rappeler la doctrine chrétienne, à leur remettre sous les yeux leurs devoirs de justice et de charité. C'est ainsi, semble-t-il, que récemment le Pape est intervenu auprès de l'empereur d'Autriche-Hongrie et de l'empereur allemand pour les inviter à respecter les conventions de La Haye, dans l'Italie envahie. Plusieurs passages de la *Note* pontificale du 1er août 1917 *aux chefs des nations belligérantes* ont nettement ce caractère. Ce premier genre d'interventions papales ne crée, ni pour les souverains ni pour les peuples, de *nouvelles* obligations. Indépendamment de tout rappel autorisé, les Empires centraux ont l'obligation morale de respecter les conventions de La Haye, qu'ils ont librement signées; tous les chefs d'État ont le devoir de ne pas prolonger la guerre une heure de plus qu'il ne faut. Le Pape le leur rappelle, et personne ne peut raisonnablement se plaindre de ce genre d'intervention. Quant à en espérer la paix perpétuelle, c'est une illusion manifeste.

Le Pape peut, il est vrai, diriger le souverain par voie de précepte, qui lui impose l'obligation morale d'obéir; et cette intervention peut affecter le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif du souverain. Bornons-nous à ce qui concerne le droit de la guerre et de la paix.

Les *Actes* du Concile du Vatican renferment plusieurs documents, provenant de catholiques ou même de protestants, à fin d'obtenir du Saint-Siège une déclaration du droit de guerre. Citons quelques fragments des vœux d'un groupe de catholiques anglais :

Ils demandent que les bases du droit des gens soient déclarées par le Saint-Siège et le Concile, et en particulier les principes qui distinguent la guerre légitime de la guerre illégitime; les principes qui garantissent au citoyen armé qu'il ne sera pas appelé à échanger son caractère de défenseur du droit contre celui d'agresseur et d'assassin... Ils s'appuient sur des faits incontestables pour démontrer qu'à notre époque le droit des gens a été mis de côté dans les circonstances les plus graves... Dans l'opinion des soussignés, la guerre ne peut s'appeler de ce nom que si elle est imposée par une nécessité impérieuse : repousser une attaque ou venger un droit; et, dans ces deux cas, les justes motifs de la guerre doivent être régulièrement dénoncés aux citoyens aussi bien qu'aux étrangers.

Bref, on demandait que l'Église définît les principes du droit naturel de la guerre et déclarât les bases du droit international.

Bien qu'au sens rigoureux du terme il n'y ait point là matière de foi, le Saint-Siège, dont la mission spirituelle s'étend aussi à la pureté des mœurs, pourrait très bien donner là-dessus une décision doctrinale définitive, puisque c'est l'opinion commune des théologiens que l'infaillibilité du Pape s'étend aux vérités philoso-

phiques et morales et surtout à celles du droit naturel. Tout d'ailleurs, en ce sens, ne reste pas à faire : il y a d'excellentes amorces dans le *Syllabus* promulgué par Pie IX. Ce document n'est pas, semble-t-il, à proprement parler une définition doctrinale, et il ne traite pas de l'ensemble du droit de la guerre et des relations internationales; mais, par ce que j'en ai cité, par ce que j'en citerai plus loin, il est facile de voir qu'il proscrit les principales erreurs en cette matière. Ce que la prudence et la réserve du Saint-Siège ne lui ont pas permis de faire jusqu'à ce jour, peut-être pourra-t-il l'oser à la suite de cette guerre...

Supposons cet acte accompli : la direction par voie préceptive sur le pouvoir législatif des États pourrait intervenir. Le Pape ordonnerait aux gouvernements de tenir compte de la doctrine ecclésiastique de la guerre dans leurs lois, conventions et règlements. L'entreprise n'irait pas sans difficultés; l'Église, même au moyen-âge, en a rencontré de très grandes à imposer la trêve de Dieu et la suppression du servage des prisonniers de guerre, comme elle s'est heurtée et se heurte encore à des résistances séculaires, par exemple pour faire agréer aux législateurs civils certaines conditions de bonne foi au droit de prescription ou certaines améliorations sociales, comme les monts-de-piété sans béné-

fices pour leurs gérants. On peut douter que le Saint-Siège s'estime en situation de pouvoir prudemment procéder comme on vient de l'indiquer ; car les princes modernes sont aussi chatouilleux que leurs ancêtres sur l'article de leur indépendance législative. Plus chatouilleuses encore sont les assemblées délibérantes des démocraties, parce que la plupart nourrissent cette idée fausse qu'en faisant la loi elles font aussi, en toute matière, le droit.

Il n'en reste pas moins que, si jamais le Saint-Siège venait à promulguer le droit naturel de la guerre et les premiers principes du droit des gens, il aurait les peuples de son côté et, par l'intermédiaire de l'opinion publique, son influence se ferait sentir jusque sur les marches des trônes, jusqu'à la tribune des Chambres les plus laïques. C'est ce qui se passe sous nos yeux pour l'idée de l'arbitrage obligatoire. Depuis la publication de la *Note pontificale* du mois d'août dernier, cette idée a fait dans les masses plus de progrès que ne lui en avaient assurés tant de Congrès bruyants, tant d'initiatives diplomatiques. L'empire allemand lui-même a dû lui rendre quelque apparence d'hommage : hommage illusoire, tant que l'Allemagne ne reconnaîtra pas que les conventions sont des obligations morales et font la loi des parties, et tant qu'elle maintiendra la réserve qu'elle fait dans sa réponse au Pape, de n'accepter le principe de

l'arbitrage qu'autant qu'il est « compatible avec les intérêts vitaux de l'Empire et du peuple allemands ». Comme c'est à l'abri de cette formule — masque du droit de la raison d'État — que l'Allemagne a déchaîné la guerre actuelle, l'adhésion qu'elle affecte de donner aux vues du Saint-Siège ne peut être prise au sérieux par aucun homme d'État. Cependant, avant cette guerre, il était sévèrement interdit dans l'empire de discuter devant le grand public le problème de l'arbitrage ; le maintien de cette interdiction sera bien difficile après la réponse du chancelier à Benoît XV.

Quoi qu'il en soit de tout cet avenir, qui est à Dieu, la paix perpétuelle ne saurait résulter de l'exercice du pouvoir indirect sur le pouvoir législatif ; d'abord, parce que, suivant la tradition chrétienne, la guerre n'est pas *toujours* illicite ; ensuite, parce que, quelles que soient les lois, il se trouvera sans doute toujours des gens pour les violer.

Le pouvoir exécutif des États chrétiens n'échappe pas, d'après Suarez, à la direction préceptive du Saint-Siège. Si, dans l'usage de ses forces, l'État abuse de son pouvoir, par exemple en entreprenant ou en prolongeant une guerre notoirement injuste, le Pape a le droit de donner à l'injuste belligérant l'ordre formel de cesser les hostilités. De même, poursuit notre

guide, si une guerre est, vu les circonstances, gravement nuisible au bien général de la république chrétienne, le Pape peut aussi en interdire l'entreprise ou la poursuite même à celui des belligérants qui a le bon droit pour lui. Cet ordre n'affecte en rien le juste titre et le droit radical de ce belligérant à revendiquer ces droits par les armes, en sorte que si, malgré l'interdiction pontificale, il parvient à faire triompher ses droits, il ne sera tenu ni à restitution de ses prises ni à dommages-intérêts; la prohibition pontificale, en ce cas, n'a aucun effet juridique; il n'en résulte qu'une obligation morale de ne pas poursuivre actuellement son droit par la force, contrairement au bien commun de la religion et de la chrétienté. C'est, on le devine, surtout sur ce mode d'intervention du Pape que les théoriciens de la paix perpétuelle, au moyen-âge, fondaient leurs espoirs.

Historiquement, il est certain que beaucoup de sang humain a été sauvé par l'intimation pontificale faite — non sans menace de peines canoniques — à l'un ou à l'autre des belligérants. Mais il n'est pas moins certain, et l'histoire de France en fournit maint exemple, que les ordres du Saint-Siège se sont trouvés, en fait, impuissants à endiguer la fureur des batailles. Quelquefois, on désobéissait au Pape par pure malice. Le plus souvent, on ne manquait pas d'arguments, pour colorer sa résistance

aux ordres reçus. Laissons de côté l'arsenal de prétextes dont, depuis Philippe le Bel, les juristes gallicans s'étaient appliqués à nantir la couronne. Il restait plus d'une exception. D'abord, on mettait en question le désintéressement et l'impartialité de la Papauté. « Le Pape est prince temporel, disait Richelieu, et il n'a pas tellement renoncé aux grandeurs de la terre qu'il y soit indifférent. » Ensuite, le belligérant injuste aussi bien que l'autre compulsait ses archives, et ses légistes finissaient toujours par exhumer (ou par fabriquer) quelque charte, qui démontrât ses droits. Le droit féodal, avec ses enchevêtrements de juridiction et ses complications de titres, se prêtait à merveille aux chicanes de cette espèce. Enfin, on répondait au Pape que son appréciation des intérêts de la religion ou de la chrétienté ne s'imposait pas à tous; que, fût-il évident, cet intérêt ne devait pas prévaloir contre l'intérêt de chacun des États, en vertu de l'axiome : *prima sibi charitas;* rien, d'ailleurs, n'intéressait plus la chrétienté que le maintien de l'ordre de la justice entre tous les États; en désobéissant au Pape, le juste belligérant procurait donc l'accomplissement des meilleures intentions de Sa Sainteté. Ceux qui s'étonnent que la Papauté n'ait pas fait régner la paix perpétuelle au moyen-âge, comprendront par cet aperçu que le problème n'était pas aussi simple qu'ils veulent bien l'ima-

giner. Que dire de notre temps où l'unité de la foi est rompue ?

Une autre voie restait pourtant ouverte au Saint-Siège : il pouvait recourir à l'évocation des causes à sa barre. Lorsqu'une guerre menaçait, ou durait, au détriment de la chrétienté, le Pape évoquait la cause à son tribunal — ordinairement sous peine d'interdit ou d'excommunication ; et les parties se trouvaient, soit à l'égard de leurs nationaux, soit les unes par rapport aux autres, privées de toute juridiction pour guerroyer. C'était le plus énergique des remèdes que l'on connût pour soulager le monde et les peuples du mal endémique de la guerre. Si l'on ne se soumettait pas au verdict du Pape, comme on se trouvait privé de tout juste titre à faire la guerre, on ne pouvait ni faire des acquêts, ni échapper à l'obligation de réparer tous les dommages causés. Est-ce enfin le procédé infaillible pour échapper à toute guerre ?

Notons d'abord que l'infaillibilité du Pape n'est pas engagée en ces sortes de jugements ; les anciens théologiens rappelaient, avec Grégoire de Valentia, à propos des brefs de partage du Nouveau Monde d'Alexandre VI, que ni les considérants de ces verdicts, ni la décision, ne sont compris dans l'objet propre de l'infaillibilité pontificale ; celle-ci ne s'étend pas aux actes

judiciaires du Saint-Siège, qui ne concernent que des intérêts et des personnes déterminés, et non pas toute l'Église. Le P. Ehrle, bibliothécaire de la Vaticane, le rappelait, il y a quelques années, à propos d'Alexandre VI ; et il est regrettable qu'on parle parfois comme si on l'ignorait. Ce n'est pas servir l'autorité que de la mal défendre ; la soutenir par de mauvaises raisons, c'est plutôt la compromettre.

Ces remarques nécessaires formulées, il faut avouer que l'évocation des causes de guerre en cour de Rome a quelquefois réussi ; mais il suffit de lire, par exemple, l'histoire de la République de Venise pour se convaincre que le remède n'était pas toujours efficace. On ne manquait non plus d'échappatoires de détail, outre l'évasion commune, inventée par les gallicans, qui consistait à mettre en question ou à dénier au Pape le droit même d'évocation. Et, ce qui est plus sérieux, on avait recours au droit naturel, contre lequel nous avons dit que les constitutions ecclésiastiques ne prévalent pas plus que les autres lois positives : nul n'est tenu, disait-on, d'accepter la juridiction d'un juge dont l'impartialité lui est justement suspecte ; nul n'est tenu de tenir en conscience pour valide une sentence dont l'injustice est manifeste, Suarez connaissait, et il indique dans sa polémique contre Jacques Ier d'Angleterre, les variations que les conseillers des hautes

puissances souveraines brodaient sur ces deux thèmes. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait renoncé à chercher la paix perpétuelle dans l'exercice du pouvoir indirect de la Papauté.

Le grand théologien avait d'autant moins d'illusions à ce sujet, qu'il n'ignorait pas que, si l'exercice du pouvoir indirect des papes avait, dans le cours des âges, joué un rôle pacificateur indéniable, ce même pouvoir avait aussi quelquefois amené la guerre. Les Papes ont, en effet, en diverses occasions, usé de leur droit non seulement pour conseiller, mais pour commander certaines entreprises belliqueuses, en vue d'intérêts religieux, par exemple les Croisades.

Il est important d'exposer clairement le droit de guerre qu'on voudrait fonder sur des raisons de prosélytisme religieux. Nous dirons du même coup ce qu'il faut penser des guerres de prosélytisme politique.

II

LE DROIT DE GUERRE ET LE PROSÉLYTISME.

Voltaire, en 1769, publia, sous le nom du docteur Goodheart, un pamphlet d'un anticléricalisme violent, *De la paix perpétuelle*. On peut y trouver l'origine lointaine de la *rumeur*

infâme : « Les nobles, les curés, les conservateurs, c'est la guerre! »

Voltaire savait, comme tout le monde, qu'il y a eu des guerres de religion ; il savait aussi que les papes ont pris l'initiative de quelques-unes de ces entreprises, et que les souverains protestants en ont fait autant ; enfin, il connaissait les théories de certains juristes catholiques et protestants, qui avaient prétendu justifier la guerre pour motif religieux, sans qu'aucune raison de droit strict, de « juste rigide », intervienne ; — à peu près comme, depuis, quelques panégyristes de la Révolution ont essayé de justifier les guerres de prosélytisme politique. Nanti de ces faits, Voltaire, dans son pamphlet, brosse une sorte de tableau historique, qui donne au lecteur peu averti l'impression que, depuis le règne de Constantin, toutes les guerres ont été des entreprises du fanatisme, et que l'Église, aussi bien que les protestants, enseigne la légitimité de la guerre de conquête, à la seule condition que le prosélytisme en soit le mobile. Voltaire escompte — à bon droit — que le sens commun, l'amour de la justice et de la paix de son lecteur lui feront prendre en horreur ces maximes ; aussi, quand il juge son esquisse assez corsée, il conclut brusquement à la fois contre les catholiques et contre les protestants :

Il est évident que la religion chrétienne est un filet

dans lequel les fripons ont enveloppé les sots pendant plus de dix-sept siècles, et un poignard dont les fanatiques ont égorgé leurs frères pendant plus de quatorze. Le seul moyen de rendre la paix aux hommes est donc de détruire tous les dogmes qui les divisent et de rétablir la vérité qui les réunit; c'est donc là, en effet, la paix perpétuelle.

En résumé : « Les religions positives, c'est la guerre; le déisme, c'est la paix »; comme on dit de nos jours : « Les curés, c'est la guerre; la sociale, c'est la paix! »

Voltaire avait pleine conscience de la fausseté des conclusions qu'il lançait dans le public sous le masque de son révérend anglican. Quelques années plus tôt, dans ses *Idées républicaines*, il avait critiqué un passage célèbre du *Contrat social* où Rousseau prétendait qu'une « société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes », et il avait pertinemment conclu que Rousseau se servait « de termes hasardés qui, au fond, ne signifient rien; car, *quels que soient les dogmes des nations*, elles feront toujours la guerre ». Ce qui, toute prophétie mise à part, ne manque pas de quelque justesse.

Mais la bonne foi de Voltaire n'est pas ce qui nous intéresse ici, non plus que ses contradictions ou ses opinions successives. Les conclusions d'un raisonnement valent ce qu'en valent les prémisses; or, les prémisses de *la paix perpétuelle* sont viciées par les plus graves erreurs de fait.

La *Société pour la paix* du Massachusetts, a publié, vers 1850, un relevé des guerres et de leurs causes depuis le règne de Constantin : soit 286, non compris les insurrections, les luttes partielles et les guerres contre les peuples sauvages. Voici comment cet ensemble se décompose :

72 guerres engagées pour des questions de territoires et de tributs.

24 guerres de représailles.

41 provenant de prétentions à une couronne, guerres de succession.

30 commencées pour aider un allié.

28 pour rivalités d'influence politique et pour intérêts commerciaux ou économiques.

8 pour des questions d'honneur et de prérogative.

55 guerres civiles.

28 guerres de religion, y compris les Croisades, la lutte contre les hérétiques et les luttes des protestants contre les catholiques.

La rhétorique, même celle de Voltaire, est une chose, les faits en sont une autre. « Depuis quatorze siècles, toutes les guerres sont le produit du fanatisme », insinue Voltaire ; la statistique répond : « Depuis Constantin, à peine une guerre sur dix a été une guerre de religion. » Ajoutez que, de ces vingt-huit guerres de religion, toutes ne sont pas imputables à la Papauté ; car, si plusieurs furent inspirées ou commandées par les papes, d'autres le furent à leur insu ou contre leurs ordres, comme on le

doit, par exemple, dans l'histoire d'Innocent III. Plusieurs même furent dirigées par les hérétiques contre les catholiques et par suite contre la Papauté elle-même.

Quand Voltaire cherche à persuader son lecteur que les religions positives enseignent que le prosélytisme religieux, à lui seul, légitime la guerre et les conquêtes, il ne déçoit pas moins le public sur les doctrines que sur les faits. On ne peut malheureusement nier que plus d'un théoricien, catholique et protestant, du droit de la guerre a soutenu la légitimité de la guerre, à titre religieux. Mais que telle soit la doctrine de l'Église, que le protestantisme en bloc ait professé rien de semblable, c'est une insinuation dénuée de tout fondement historique. Une courte analyse des thèses de Suarez et de Grotius suffit à rétablir les faits.

Certains canonistes et juristes, dit Suarez dans son traité *De la foi,* ont prétendu qu'en vertu de son pouvoir sur le temporel, le pape peut commander aux princes chrétiens la guerre, sans s'en tenir aux principes du « juste rigide », n'ayant en vue que des intérêts spirituels ou le bien de la chrétienté. Théories erronées! Le pape, en vue de la propagation ou de la défense de la foi, ou en vue de l'intérêt général de la république chrétienne, peut bien imposer aux souverains chrétiens d'entreprendre une

guerre ou de s'y associer; mais, en aucun cas, il ne peut donner un ordre de ce genre, ou légitimer une conquête, à moins que celui qu'on attaque n'ait commis une injustice qu'il ne veut pas réparer. C'est la doctrine formelle de saint Thomas d'Aquin, reprise par Victoria à propos de la conquête de l'Amérique par les Espagnols; elle est enseignée de même par Bannez et par Molina, divisés sur tant d'autres points; et Suarez juge que seule elle est défendable. Agir autrement serait de la tyrannie, de l'arbitraire et, en outre, de très mauvaise politique, rien n'éloignant de la foi comme une agression dont l'injustice serait déguisée sous un mobile religieux. La fin ne justifie pas les moyens.

Dans son traité *De la guerre*, Suarez pose le problème sous cette forme : Le souverain chrétien a-t-il à faire la guerre quelque titre que n'ait pas le prince païen? On l'a prétendu, répond-il en substance, pour justifier les Croisades, la guerre contre les hérétiques, et plus récemment la conquête de l'Amérique. Mais rien n'est plus faux, car le fait d'être chrétien ne donne aucun droit spécial au souverain, qui n'est ni chargé de propager la foi par les armes, ni délégué pour punir les crimes contre Dieu commis par les païens. Le prétendu domaine éminent ou direct qu'auraient sur toute la terre le chef du Saint-Empire ou le pape, est pure invention de juristes auliques et de canonistes à

court de bonnes raisons pour expliquer des documents et des faits, qu'il est presque toujours facile de justifier autrement. Les avocats de la guerre, sous couleur des prérogatives spéciales du prince chrétien, ont bien osé recourir à la doctrine païenne d'Aristote, qu'il est des hommes nés pour être esclaves, ce que l'on traduit en affirmant que les infidèles sont incapables de se gouverner ! Ce n'est pas vrai, répond Suarez, qui connaît l'histoire d'Athènes et de Rome et qui a été élevé à Grenade au milieu des splendeurs du royaume des Almohades, car « beaucoup d'infidèles sont mieux doués et plus aptes à la vie politique que certains fidèles : c'est un fait évident ».

Toutefois, parmi les infidèles, il y a des « sauvages », des barbares incapables de se libérer. A l'égard de ces malheureux, Suarez adopte, non pas les idées d'Aristote, mais les vues du dominicain François de Victoria. « Quant à ces hommes qui sont dans un tel dénûment qu'ils vivent plutôt comme des bêtes que comme des êtres humains, sans mœurs, nus et anthropophages, on peut leur faire la guerre, non pas pour les massacrer, mais pour leur apprendre à vivre en hommes et pour les gouverner avec justice. » Encore, ajoute-t-il, prévoyant sans doute qu'on pourrait abuser de la concession, « ce titre ne vaut-il que rarement ou jamais, si ces sauvages ne massacrent pas les innocents

ou ne commettent pas d'injustices de ce genre ». Le droit qu'on a de faire la guerre aux barbares se réduit donc au droit naturel d'intervention en faveur des innocents. Mais le prince païen a ce droit aussi bien que le prince chrétien. D'où il suit que la qualité de prince chrétien ne confère au souverain aucun titre à guerroyer, hors des strictes limites du « juste rigide » ; il est, sur ce terrain, l'égal du souverain infidèle.

Passons aux protestants. Les politiques de la Réforme admirent en grand nombre, au XVI^e^ siècle, la guerre pour simple motif de prosélytisme religieux ; en Allemagne, on y adjoignit la monstrueuse maxime : *Cujus regio, ejus religio ;* l'habitant, le sujet doit n'avoir d'autre religion que celle du propriétaire du sol, du suzerain. Le juriste Grotius protesta. Huguenot et reconnaissant volontiers les services rendus à la paix par la hiérarchie catholique durant le moyen-âge, il n'admet en aucune façon le pouvoir indirect de la Papauté. Mais, cette question mise à part, sa doctrine coïncide avec les conclusions de Suarez. « Rien n'est honnête, hors des règles de la justice. »

Polybe, raconte-t-il, a noté très justement que, dans l'étude des guerres, il faut distinguer leurs *causes* et leurs *prétextes*. La vraie cause de l'invasion de l'Asie par Alexandre gft la faiblesse militaire et la désorganisation

politique de la Perse; le prétexte, mis en avant pour animer les Grecs à l'entreprise, fut de venger les maux que les anciens Perses avaient infligés à la Grèce. Thucydide rapporte que la cause profonde de la guerre des Athéniens contre la Sicile fut la richesse de cette île, convoitée par le commerce athénien; le prétexte fut de secourir les alliés de Chalcis injustement lésés par les Siciliens. Ces considérations sur les causes et les prétextes des guerres sont de la plus haute utilité pour former l'homme politique et développer en lui la prudence et le don de prévoyance, sans lesquels il n'est pas de gouvernement. Mais elles ne résolvent ni les questions morales, ni les questions de droit.

Un exemple très simple nous aidera à le comprendre. Pour intenter honnêtement un procès à son voisin, un plaideur doit avoir une bonne raison de droit : cette raison est la cause « justifiante » de son recours aux tribunaux. Outre ce motif fondamental, ce but foncier, le même plaideur peut actionner son voisin, sous l'influence de divers mobiles, qui influent quelquefois très puissamment, ou même d'une manière décisive, sur ses démarches. Ces mobiles peuvent être, du point de vue moral, malhonnêtes, comme le désir de ruiner son prochain; indifférents, comme de faire un plus riche mariage si, à la suite du procès, on voit s'arrondir son bien;

louables, comme de fonder un hôpital ou de doter une jeune fille pauvre. La qualité morale des intentions qui influent sur la décision de notre plaideur, n'est certes pas indifférente à l'honnêteté ou à la malhonnêteté de cette décision. Mais la valeur juridique de la cause est totalement indépendante de ces mobiles, intentions et buts accessoires. Le juge n'a pas à en connaître : il doit s'en tenir, dans sa sentence, à la raison de droit, à la juste cause des parties. « Monsieur, disait un jour en ma présence un président de tribunal à un plaideur, je tiens à vous dire que vous êtes une canaille ; mais je vous adjuge l'affaire, parce que votre cause est bonne. »

Il en va de même à la guerre, remarque Grotius. Pour l'entreprendre honnêtement, il faut une raison de droit, une juste cause. De cette cause « justifiante » dépend en grande partie la valeur morale, et totalement la valeur juridique de l'entreprise. Si une bonne raison de droit fait défaut, la guerre est injuste, et aucun des mobiles, honnêtes ou non, que l'injuste belligérant peut se proposer ne saurait rien changer à ce fait. De la juste cause de la guerre, et d'elle seule, dépendent en droit les résultats, *les buts de guerre* juridiquement valables, ceux que le juste belligérant peut escompter.

Sur la cause « justifiante » de la guerre, rien n'empêche que viennent se greffer divers mo-

biles. Les gouvernements ont ordinairement des arrière-pensées, sans lesquelles ils ne prendraient pas les armes. Durant le siècle qui précéda le traité de Westphalie, l'arrière-pensée qui décida de la politique militaire française fut l'abaissement de la maison d'Autriche. Depuis la chute de la maison de Bourgogne, c'est un principe de la politique anglaise d'empêcher que la maîtrise des bouches de l'Escaut et du Rhin tombe entre les mains d'une grande puissance continentale : l'intervention de Pitt contre la Révolution française, en 1793, et contre Napoléon jusqu'en 1805, n'eut pas d'autre mobile; et l'Allemagne, en envahissant la Belgique, a commis la colossale bévue de ne pas tenir compte de cette tradition, qui pour l'Angleterre est une sorte de nécessité.

Ces mobiles, qui déterminent les souverains à prendre les armes, ne leur confèrent, par eux-mêmes, aucun droit. Ce n'est pas de leur qualité morale que dépend la justice ou l'injustice, par exemple, de telle expédition de Richelieu contre la maison d'Autriche, de telle coalition de Pitt contre Dumouriez ou Napoléon, ni de l'intervention actuelle de l'Angleterre en faveur de l'indépendance belge. Pour décider de la justice ou de l'injustice d'une guerre, il faut remonter à la question de droit; les mobiles ne sont qu'un accessoire, important pour la moralité complète de l'acte, indifférent pour le droit.

A plus forte raison, faut-il en dire autant de ces sortes de mobiles, que les gouvernements et les chefs d'armée ont coutume de proposer aux peuples et aux troupes pour les exciter à faire, en temps de guerre, leur devoir. Durant la Révolution, ce fut chez nous la propagande des *Droits de l'homme;* en ce moment, l'Amérique propose son idéal démocratique à ses masses; si les États-Unis n'avaient pas d'excellentes raisons de droit pour justifier leur intervention dans le conflit mondial, la beauté de cet idéal démocratique ne légitimerait pas leur prise d'armes; à moins que l'on ne veuille soutenir que le prosélytisme politique, la volonté de répandre une certaine conception du monde et de la vie, donne le droit d'attenter à la vie de son prochain. Un tel principe nous fait horreur quand les Allemands nous menacent de leur *Kultur* : c'est que la fin ne justifie pas les moyens.

Chacun de nous peut se proposer, pour s'encourager à « tenir » aux heures noires, les mobiles qui lui paraissent le mieux lui convenir. Plus d'un Américain s'excite à l'esprit belliqueux par haine du militarisme, par le souvenir des services rendus à la République des États-Unis par Louis XVI; beaucoup de Français sont réconfortés par l'espoir de la libération de l'Alsace-Lorraine, par la perspective d'une paix durable avec un peu moins d'injustice dans le

monde; des Anglais se proposent de sauver l'intégrité de l'Empire britannique, de n'avoir pas à s'imposer le régime de la conscription, etc. Mais les résultats légitimes, les buts de guerre juridiquement valables du conflit actuel ne sont pas modifiés par ces intentions personnelles, plus qu'elles ne le sont par les intentions collectives ou gouvernementales. Tous, nous avons le devoir de ne nous proposer que des mobiles honnêtes; mais si relevés, si désintéressés qu'ils soient, ils ne touchent en rien à la question de droit. A moins de poser en principe que les gens bien intentionnés doivent gagner leurs mauvais procès, et qu'un malhonnête homme doit perdre même les bonnes causes qu'il soutient!

Ces principes élémentaires de justice et de morale une fois posés, on voit aisément que le prosélytisme religieux peut être un mobile adventice très puissant; il l'a été au temps des Croisades, autant que le fut le prosélytisme politique des armées de la Révolution française, plus, probablement, que ne l'est le prosélytisme démocratique ou pacifiste de la grande République américaine. Mais le désir que l'on a de faire triompher une religion ne donne pas plus de droits sur la vie du prochain ou sur ses biens que l'intention ou la volonté de propager la république ou la démocratie. La guerre entreprise pour motif religieux, sans raison de droit qui par ailleurs la justifie, n'est donc, conclut

Grotius, jamais permise. Et cette conclusion s'accorde de tout point avec la doctrine de saint Thomas d'Aquin, de Victoria et de Suarez. « *Homicide point ne seras* ». Ce principe de droit naturel, qui est aussi un précepte du Décalogue, exclut les guerres pour raison d'État, les guerres de pur prosélytisme politique; il exclut de même les guerres qui seraient de pures guerres de religion.

Là-dessus, que reste-t-il des conclusions anticléricales du pamphlet voltairien *De la paix perpétuelle?*

III

LA JUSTE GUERRE.

M. Paul Janet reproche à Grotius d'avoir exposé tout le droit naturel chrétien de la guerre « en termes juridiques », et il aurait pu adresser le même reproche à Suarez. Autant vaudrait blâmer les rédacteurs du Code civil de ne l'avoir pas rédigé dans le style de la *Légende des siècles*. Le droit de la guerre est affaire de droit; si on ne le ramène pas à la notion de justice, qui, seule, fournit une règle, une loi extérieure ayant une valeur universelle, on tombe dans l'arbitraire, on revient au droit barbare de la force, maquillé du nom de raison d'État. Il est

surprenant que Paul Janet ait pu l'oublier un instant. Comment, en effet, la raison arrive-t-elle à se démontrer la légitimité de la guerre, en certains cas? Uniquement, nous l'avons vu, en se plaçant dans l'hypothèse d'une injuste agression qu'il faut repousser, ou dans l'hypothèse d'un droit violé qu'il n'y a pas moyen de revendiquer autrement que par la force des armes. « Le droit de la guerre, conclut Montesquieu, dérive donc de la nécessité et du juste rigide. » Loin d'éviter les « termes juridiques », il faut donc au contraire s'y tenir, même au risque de passer pour pédant. D'ailleurs agir autrement, ce serait sacrifier le fond à la forme, faiblesse qui n'a cessé de nous paraître pédantesque que depuis qu'elle est à la mode.

Pour faire honnêtement la guerre, il faut un juste titre, c'est-à-dire être une puissance souveraine; et, de plus, il faut une *juste cause*, une valable raison de droit. Parlons d'abord de la guerre *offensive*.

« La seule raison qui puisse rendre juste l'initiative d'une guerre est la réparation d'une injustice commise, dit Victoria. *Unica est et sola causa justa inferendi bellum, injuria accepta.* » Suarez est du même avis et précise : « Aucune guerre ne peut être juste sans raison légitime et nécessaire : cette raison ne peut être qu'une grave injustice commise, dont on ne peut pas

obtenir réparation autrement. » Grotius n'est pas moins formel : « Il ne peut y avoir de cause juste d'entreprendre une guerre qu'une injustice, *Causa justa belli suscipiendi nulla alia esse potest nisi injuria* » ; et, comme Suarez, il entend une injustice déjà commise et à laquelle la guerre seule puisse remédier.

Telle est, argumente Victoria, la doctrine de saint Augustin, comme il paraît par une définition célèbre empruntée à Cicéron et insérée au *Décret* de Gratien : « *Justa autem bella solent definiri quae ulciscuntur injurias*, les guerres justes se définissent ordinairement celles qui ont pour but la réparation d'une injustice. » Saint Thomas, dans la *Somme théologique*, est du même avis, et tous les théologiens l'ont suivi. C'est aussi le verdict de la raison. Car, pour que nous ayons le droit d'attenter à la vie des peuples voisins, il faut ou qu'ils nous attaquent injustement, ou qu'ils aient commis à notre égard une très grave injustice qu'ils ne veulent pas réparer ; sinon, prévaut le précepte : *Tu ne tueras point*. Et puis, d'où viendrait au souverain le droit de sévir contre les gens qui ne sont pas ses sujets? Il est vrai que, suivant l'enseignement de saint Paul, le Souverain a reçu de Dieu, dont il est le ministre, le glaive qu'il porte. Mais l'usage de ce glaive suppose un méfait commis par le sujet : l'exercice de la justice, sans méfait préalable, est une absurdité, c'est

de la tyrannie, de la barbarie. Si donc le souverain ne peut user du glaive contre ses propres sujets que lorsqu'ils sont convaincus d'être coupables, de quel droit, par quelle autorité, usera-t-il de la force armée contre des innocents qui ne sont pas ses sujets ?

Concéder, ajoute Suarez, qu'un État puisse faire la guerre, en dehors du cas de légitime défense ou en dehors du cas de réparation d'une injustice, c'est admettre que les hommes peuvent se piller et s'entre-tuer par pur caprice : ce serait la ruine du genre humain. Il faudrait, en effet, admettre que le souverain aurait le droit de sacrifier la vie et les biens de ses nationaux à son ambition, à sa cupidité, à l'amour de la gloire, à la satisfaction de faire parade de sa force ou de sa férocité; et, d'un autre côté, il faudrait admettre que ces passions du souverain lui créent un droit sur la vie et les biens de l'État étranger qu'il attaquerait. Ces hypothèses sont contraires à toute raison. Et il en découle une palpable absurdité, à savoir que, toute erreur subjective mise à part, deux droits contradictoires seraient également valables.

Mais qu'est-ce qu'un « ennemi *injuste* »? Kant, dans sa *Doctrine du droit des gens*, avoue qu'un « ennemi *juste* serait celui auquel on n'aurait pas le droit de résister », et à la question proposée, il répond :

Un ennemi injuste est celui dont la volonté publiquement manifestée (soit par des paroles, soit par des actes) trahit une maxime qui, érigée en règle universelle, rendrait tout état de paix impossible parmi les peuples... Telle est la violation des traités publics; on peut supposer qu'elle touche tous les peuples, car leur liberté se trouve par là menacée, et ils sont ainsi poussés à se coaliser contre un pareil désordre, pour en empêcher le retour.

Tout n'est pas exact, mais tout n'est pas faux dans cette réponse de Kant, d'ailleurs insuffisante puisqu'elle n'est basée que sur les principes de l'empirisme et de la morale utilitaire. Retenons-en cependant quelque chose : violateur du traité qui garantissait la neutralité permanente de la Belgique, l'Empire allemand est, pour le genre humain, un ennemi injuste; foi de Kant, la race humaine a le droit, sinon le devoir, de le ramener à la raison, et rudement. Mais complétons et redressons la doctrine.

Un État injuste est celui qui a violé le droit strict. Et cela, précise Suarez, peut se faire de trois façons : premièrement, en s'emparant du bien d'autrui; deuxièmement, en refusant à autrui ce à quoi il a un droit strict et parfait, soit en vertu du droit des gens, soit en vertu d'un traité; enfin, en lésant autrui dans ces sortes de biens moraux qui sont l'honneur et la réputation. Entre particuliers, ces trois sortes d'injustice donnent à la partie lésée action devant les tribunaux; entre nations, conclut

Grotius, elles donnent droit à l'emploi de la force.

Pour qu'une guerre offensive soit juste, il faut donc qu'elle ait pour cause la violation, pour but la restauration d'un de ces droits. Telles sont les limites étroites du juste rigide; et en dehors de ces limites, aucune guerre offensive n'est permise. *Nihil honestum esse potest, quod justitia vacet.*

Je ne ferai pas au lecteur français ou allié le tort de supposer qu'il ait le moindre doute sur l'injustice de l'agression allemande. Mais ces pages peuvent tomber sous les yeux d'un neutre. En droit international, un neutre est, par définition, un être collectif ou individuel qui, ou bien professe ne rien savoir de la justice ou de l'injustice des belligérants et vaque tranquillement à ses affaires; ou bien, tout en prononçant au fond de son âme sur la question de justice, estime qu'il est, pour diverses raisons, de son devoir ou de son intérêt de se tenir à l'écart du conflit. On rencontre dans la guerre actuelle, comme dans les autres, des neutres de ces deux sortes. Aux uns et aux autres, mais surtout aux premiers, s'ils s'étonnent de la tranquille certitude avec laquelle nous affirmons l'injustice de l'agression allemande, il faut adresser la prière de ne point voir, dans notre unanimité de sentiment, un cas d'hallucination

collective. Notre conviction est raisonnée, raisonnable. Elle repose sur les principes de droit naturel que je viens de rappeler.

Si un neutre n'est pas de notre avis, demandons-lui amicalement : « Quelle terre allemande, quel territoire sur lequel l'Empire allemand avait un droit strict, la Russie, la France et l'Angleterre avaient-elles envahis, occupés, avant le mois d'août 1914 ? Quel droit concédé par les usages internationaux, quel traité avions-nous lésé, aux dépens de l'Empire allemand ? Quelle injure avions-nous faite à la réputation, à l'honneur, au drapeau allemands ? » Et donc l'Allemagne est, d'après la droite raison, un injuste agresseur.

Inutile de prendre l'échappatoire des secrets de la diplomatie, d'en appeler à l'histoire qui sera faite quand nous serons morts, lorsque l'on videra les tiroirs des hommes d'État de notre génération. Ce qu'on publiera, si jamais l'on publie tout, pourra édifier nos neveux sur la perspicacité de certains hommes publics, sur la moralité du personnel politique de notre temps : mais les questions de justice et d'injustice sont indépendantes de la prudence et des intentions des mortels. Que penserions-nous d'un juge, qui mesurerait ses verdicts, non sur le droit, mais sur les mobiles des plaideurs ? Les Alliés ont, d'ailleurs, à agir, maintenant, et non pas dans cinquante ans ; ils n'ont pas à

scruter le fond du cœur de Guillaume II, — ce qui est réservé à Dieu seul, — mais à considérer si, oui ou non, ils ont violé les droits stricts et certains de l'Allemagne. Notre conscience est tranquille là-dessus ; et si les neutres — comme c'est leur droit — ne s'en rapportent pas à notre témoignage, qu'ils en croient du moins les représentants autorisés de l'Empire allemand.

Je ne tirerai point argument des révélations du *Mémoire* confidentiel du prince Lichnowsky, ni des aveux du Dr Mülhon, ex-directeur des usines Krupp, ni des demi-aveux de M. von Jagow. Ceux que ces authentiques documents n'ont pas encore convaincus de la « préméditation » teutonne, ne me suivraient pas.

Mais, à qui fera-t-on croire que si M. de Bethmann-Hollweg et les rédacteurs des ultimatums, non improvisés, qu'on vit pleuvoir sur le monde au mois d'août 1914, avaient eu à nous reprocher le moindre passe-droit, la moindre occupation de terre allemande, la violation de la plus insignifiante des conventions, ils eussent oublié ce grief?

Il y a tantôt quatre ans que la guerre dure : le monde a été inondé d'explications et de récriminations allemandes. Cette littérature est impressionnante pour qui n'a que des notions confuses de la justice, ou pour qui la peur ou

l'intérêt voilent ce principe que rien — même les incursions militaires en Belgique, en Pologne ou en Serbie — n'est honnête, hors des règles de la justice. Mais, pour les cerveaux clairs et les cœurs de sens rassis, toute cette littérature n'est que mauvaise plaidoirie, tant qu'on n'y montre pas, sur une carte, quel pays, allemand de fait ou de droit, nous avions pris; quels droits, internationaux ou conventionnels, allemands nous avions lésés. La preuve de notre culpabilité n'a pas été faite. La guerre qu'on nous a déclarée n'est donc pas juste.

L'Allemagne répond que, bien qu'elle ait été matériellement l'agresseur, elle ne fait que se défendre: « L'Entente l'encerclait »; on sait le reste. J'aurai à revenir sur la théorie et la moralité de la guerre préventive, qui est, comme le disait récemment M. de Hertling, « militairement offensive et politiquement défensive ». Pour l'instant, quelques simples remarques, terre à terre.

Les États actuellement neutres se disent, les uns nettement pacifistes, les autres foncièrement amis de la paix. Comment se fait-il, que, nonobstant ces sentiments, ils prennent si facilement leur parti de la guerre préventive, inventée tout exprès pour faciliter au Prince les guerres de conquête, de magnificence et d'intérêt ?

Si la doctrine de la légitimité de la guerre préventive venait à prévaloir contrairement à tout droit et à toute morale, que deviendrait la sécurité, la paix du monde, que deviendraient l'indépendance, l'existence des petits États? Aujourd'hui, Vienne-Salonique, Anvers-Bagdad; demain, Riga-Gênes, ou Amsterdam-Constantinople. L'Allemagne est au centre : toute la rose des vents y passerait.

Peut-être, certains neutres pensent-ils qu'ils n'ont rien à redouter de la doctrine allemande de la guerre préventive. Ils sont, disent-ils, trop petits, pour que les grands États comme l'Allemagne puissent jamais rien avoir à craindre de leur part : ils peuvent donc pratiquement se désintéresser de cette question spéculative.

Il y a là, je le crains, une grosse illusion. Les traditions, les intérêts des Alliés demandent le maintien, la prospérité des petits États indépendants, au nord et au sud de l'Europe. D'où il suit que, pour manger ces petits États, l'Allemagne doit commencer par chercher noise aux grands. Et sa doctrine de la guerre préventive, si elle triomphait, lui en donnerait à chaque instant le moyen. L'existence des petits États est donc liée à la sécurité des grands. Tout ce qui augmente pour nous le risque de guerre constitue indirectement une menace, un danger pour l'indépendance de ceux qui ne sont point

assez forts pour oser tenir tête aux Empires centraux.

Les Alliés versent abondamment leur sang, d'abord et surtout pour défendre leurs biens et leurs droits, et aussi en vue d'extirper du monde le prétendu droit de la force. Mais il se trouve que les petits États profiteront tous de notre victoire. Si nous ne triomphons pas, si nous ne réussissons pas à défaire l'œuvre des Bolcheviks et à casser le traité de Bucharest, les petits États pourront-ils continuer à vivre bien tranquilles en escomptant l'intervention de nos armes contre les futurs appétits allemands? Nous voulons vaincre : les neutres, qui nous devront leur indépendance politique et économique, leur sécurité, leur existence même dans l'avenir, peuvent-ils nous en vouloir ?

IV

LES ACCOMMODEMENTS ; LA GUERRE D'INTERVENTION.

Pour qu'une guerre offensive soit équitable, il ne suffit pas qu'elle soit dirigée contre un délinquant, il faut aussi — tant le droit de glaive est redoutable — que ce délinquant soit opiniâtre. De là, deux obligations pour le juste agresseur : celle d'essayer de la voie des accommodements, celle de faire une déclaration de

guerre, avant de commencer les hostilités. Ces deux obligations résultent du principe que l'état de paix est l'état normal, et qu'on ne doit le troubler que lorsqu'il est impossible de faire autrement. *Pacem habere debet voluntas, bellum necessitas*, disait déjà saint Augustin.

Grotius et Suarez insistent sur la convenance d'éviter, autant que possible, la guerre par voie d'honnêtes arrangements. Mais ni l'un ni l'autre n'ose affirmer l'obligation absolue de recourir à l'arbitrage, pour l'éviter.

Faute de solution du conflit à l'amiable ou par sentence arbitrale, le Souverain lésé peut décider de faire valoir son droit par les armes ; mais cette décision unilatérale ne le met pas en face d'un délinquant opiniâtre ; il y faut une déclaration formelle de guerre, un ultimatum.

La déclaration de guerre, qui rend, comme disent les juristes, la guerre « solennelle », produit, en droit international, un nombre d'effets juridiques considérables, par exemple celui-ci : on ne traite pas les belligérants injustes comme des meurtriers. Exposer ces divers effets juridiques est hors de notre sujet, puisque nous traitons du droit naturel de la guerre.

Au point de vue de ce droit, la déclaration de guerre est requise à l'effet de bien constater l'opiniâtreté ou la contumace du délinquant. Le

Souverain lésé doit donc exposer à la partie adverse sa juste cause, c'est-à-dire l'objet de ses revendications et les raisons de droit qui les appuient, en indiquant les réparations qu'il exige. Et c'est bien ainsi que, de fait, a procédé l'Autriche-Hongrie dans son ultimatum à la Serbie. Supposons, pour simplifier la discussion, la vérité des faits allégués par l'Autriche concernant le meurtre de Serajevo, ne discutons pas la rigueur des exigences autrichiennes, ni la légitimité contestable des guerres « punitives ».

Mais la formalité d'un ultimatum ne crée pas à elle seule le droit de frapper : il faut attendre que l'adversaire déclare, par ses paroles ou par ses actes, ne vouloir pas réparer l'injustice dont il est coupable. S'il refuse réparation, il devient délinquant opiniâtre. Devant l'État lésé s'ouvre alors le recours à la force ; la guerre devient pour lui nécessaire : il peut frapper. Telle est, dit Suarez, l'opinion de tous les docteurs depuis saint Augustin. Le droit romain enseignait déjà cette doctrine.

Que si le délinquant offre satisfaction, la partie lésée est tenue de l'accepter et doit s'abstenir de tout acte d'hostilité. Car, où l'on offre volontairement de réparer l'injustice commise, il n'y a plus lieu de recourir à la violence, dit Suarez, qui ne manque pas de mentionner que cette doctrine est claire et commune.

Bien plus, ajoute Grotius, si, à la réception de l'ultimatum, le délinquant propose un arbitrage sur la question des réparations, on ne peut pas le lui refuser. Ce n'est point là une nouveauté, découverte pour les besoins de la guerre actuelle. Grotius rapporte ce mot de Thucydide : « C'est un crime de traiter en malfaiteur celui qui se déclare prêt à subir la sentence arbitrale. » L'histoire ancienne abonde en compromis de ce genre. A combien plus forte raison, conclut Grotius, convient-il aux chrétiens de ne pas refuser l'arbitrage qu'accepte le délinquant, afin d'éviter l'effusion inutile du sang. Conclusion : « Si le Souverain lésé rejette la réparation qui lui est offerte ou refuse l'arbitrage et passe aux voies de fait, il devient un injuste agresseur. » Seul un esprit prévenu ou passionné en jugera autrement.

Par où l'on voit ce qu'il faut penser de la déclaration de guerre adressée par l'Autriche-Hongrie, le 28 juillet 1914, à la Serbie — que je continue à supposer responsable du crime de Sarajevo. La Serbie s'était inclinée devant les exigences autrichiennes, autant qu'elle pouvait le faire sans se suicider. De plus, l'Entente offrait son arbitrage ou sa médiation ; l'on sait aujourd'hui que l'Angleterre allait jusqu'à concéder à l'Autriche l'occupation temporaire de Belgrade comme gage de la bonne foi serbe. L'Autriche passa outre, et déclara une guerre offensive

injuste à un petit et pauvre peuple que les Habsbourg, durant six siècles, n'avaient su ni préserver, ni libérer, du joug turc. Depuis, à cette première injustice, sont venues se souder les offensives non moins injustes de l'Allemagne, de la Turquie et de la Bulgarie.

Les Allemands reprochent amèrement à l'Italie et à la Roumanie de ne pas avoir observé les traités qui les liaient à l'Autriche. Il y a, dans ces récriminations, une confusion qu'il est facile de dissiper. L'Italie et la Roumanie ont montré pertinemment que l'agression de l'Autriche contre la Serbie ne créait pas, d'après la lettre des conventions de la Triplice, un *casus fœderis*.

De plus, à consulter le droit naturel, ces pays n'auraient eu aucune obligation de prendre part à la guerre de l'Autriche contre la Serbie, même si l'alliance de la Triplice avait été formellement une alliance offensive. C'est, en effet, un principe premier de droit naturel que nul ne peut s'engager *ultra vires*, c'est-à-dire à l'impossible et au déshonnête ; d'où suit, note Grotius, que jamais personne ne peut être tenu par un traité, quel qu'il soit, à participer à une guerre injuste. Le droit féodal germanique lui-même reconnaît ce principe. L'homme lige y est celui qui a promis à son seigneur toute fidélité contre qui que ce soit, sans restriction ; et pourtant, le fief ligey est dispensé de l'injuste guerre

offensive. Quand donc l'Autriche et l'Allemagne prétendraient, contre toute raison, que l'Italie et la Roumanie étaient, en vertu de la Triplice ou de la Quadruplice, terres liges des Empires centraux, il resterait encore que ni l'Italie ni la Roumanie ne devaient coopérer à l'assassinat des Serbes, désiré par l'Autriche, décrété par l'Allemagne.

Que l'Allemagne porte la responsabilité de la guerre qu'elle a voulue. Au lieu de faire parade d'avoir observé des conventions, qui ne l'obligeaient pas, elle eût mieux fait de respecter les traités que la justice la plus élémentaire lui commandait de ne pas enfreindre. Mais n'avait-elle pas besoin de passer en Belgique pour entrer vite à Paris? comme elle avait envie d'avoir la voie libre, à travers les Balkans, pour Berlin-le golfe Persique, et pour Berlin-le lac Tchad.

Certains neutres qui, persuadés, gagés peut-être, par l'Allemagne, ou spontanément, font profession de faire abstraction du juste et de l'injuste, de la responsabilité, dans la guerre actuelle, n'y voient d'un côté et de l'autre que des impérialismes en conflit d'appétit; et les socialistes français ou anglais votant les crédits de guerre leur paraissent s'être mis dans le même cas que les socialistes du Reichstag. Rien n'est plus logique que de telles appréciations, si l'on envisage la question, après s'être rétréci par des écailles l'angle visuel. Mais si l'on garde

intacte sa vision, on voit vite que les socialistes de l'Entente votant les crédits coopèrent à une action honnête, à la légitime défense de leur pays contre un injuste agresseur ; tandis que les socialistes allemands — toute erreur subjective de leur part mise hors du débat — coopèrent à une guerre offensivé injuste. Si c'est être impérialiste, que d'espérer qu'au bout de tous les sacrifices qu'on nous a imposés en nous imposant cette guerre, nous en retirions des avantages politiques, territoriaux, économiques, je suis aussi impérialiste que le plus impérialiste des Allemands ; mais il y a une nuance entre notre impérialisme et celui des Empires centraux. Les avantages que nous espérons de cette guerre, sont avouables, honnêtes, conformes à la justice : nos appétits sont réglés. Si, par malheur, nos ennemis venaient à retirer de leur injuste offensive quelque avantage, ils ne le devraient qu'à la force brutale. Les règles de la justice, il ne faut pas l'oublier, sont supérieures aux conflits, aux appétits, et même aux jalousies de la fourmilière humaine.

Ces principes et ces conclusions du droit naturel chrétien de la guerre offensive établis, il reste peu de chose à dire de la guerre *défensive*.

Est injustement attaqué tout État qui l'est sans raison de droit, ou qui, pris à partie pour une injustice qu'il a réellement commise, a offert

satisfaction ou proposé un compromis par arbitres. De l'injuste attaque, naît pour lui le droit de se défendre ; et, sur ce droit, se greffe pour les nations le *droit d'intervention*.

Parlant des ordres religieux militaires, saint Thomas d'Aquin fait cette remarque : « La condonation des injustices dont on est soi-même la victime est un objet de perfection, quand cette manière d'agir est utile au salut du prochain ; mais tolérer les injustices commises à l'égard des autres est une imperfection ou même un vice, si l'on peut sans trop d'inconvénients résister au délinquant. » Saint Ambroise va même jusqu'à dire que « celui qui ne délivre pas son ami de l'injustice quand il le peut, est aussi coupable que celui qui la commet ». Tout comme la conscience antique, la conscience moderne glorifie le redresseur de torts. Qui a jamais reproché à la France d'avoir aidé les États-Unis à se libérer, ou d'avoir débarqué au Liban en 1860, pour y mettre fin aux massacres des chrétiens par les Turcs ? N'est-ce pas, de l'aveu commun, la honte de l'Europe d'avoir toléré les massacres d'Arménie ordonnés par le Sultan rouge ? Le droit d'intervention est donc un droit naturel.

On ne peut cependant pas l'admettre, sans limitation. Ce serait, dit Suarez, contre tout ordre, toute distinction de juridiction que d'at

tribuer aux grandes puissances la police de tout le globe ; rien ne serait plus dangereux pour la sécurité du monde. Le grand théologien reconnaît au souverain civilisé le droit d'intervenir dans les pays barbares, si l'on y massacre des innocents ; mais, entre États civilisés, il limite — et sagement, semble-t-il — le droit d'intervention au cas d'alliance, de protection, d'amitié ou d'entente cordiale. Quand, dit-il, l'allié, le protégé ou l'ami, est la victime d'une injustice, il fait une action juste et honnête en se défendant de son mieux. Venir à son secours, s'il le désire, se réduit donc à coopérer à une action honnête. On peut donc intervenir ; et l'on y est tenu, si l'on a pris cet engagement par traité, promesse ou convention.

La Révolution française, très remuante, comme on sait, usa et abusa du principe d'intervention, en faveur des peuples contre les souverains. De 1815 à 1830, la Sainte-Alliance imita l'exemple de la Révolution, mais pour soutenir les souverains contre leurs peuples. Lorsqu'en 1830 la révolution éclata en Belgique, le gouvernement de Louis-Philippe se trouva très embarrassé ; peu affermi, il ne pouvait pas se donner l'air de faire de la propagande en Belgique contre la maison de Nassau, souveraine des Pays-Bas. D'autre part, il avait grand intérêt à empêcher la Prusse de venir au secours de la Hollande dont les Belges se séparaient. Le comte

Molé imagina alors d'énoncer le principe de non-intervention. La France renonçait à soutenir l'insurrection belge, mais la Prusse devait renoncer à fournir une armée au roi de Hollande. Grâce à un heureux concours de circonstances, l'expédient diplomatique improvisé réussit. Trente ans plus tard, le Piémont menaçait les États pontificaux et Rome. Pour empêcher que Napoléon III n'intervînt, on reprit le principe de non-intervention du comte Molé ; mais de l'expédient du gouvernement de Louis-Philippe, on prétendit faire une vérité absolue. Pie IX protesta en 1860, et bientôt le *Syllabus* condamna le principe de non-intervention : ce qui revient à dire que l'Église enseigne (avec la raison et toute l'antiquité ecclésiastique et profane) qu'un souverain a le droit d'empêcher par les armes l'injuste agression d'un État par un autre.

En mobilisant pour soutenir la Serbie, injustement attaquée, la Russie usait donc de son droit certain ; et Guillaume II ne pouvait y trouver à redire. C'est donc contre tout droit que l'Allemagne déclara la guerre à la Russie, puis à la Belgique qui n'en pouvait mais, puis à la France dont la mobilisation était parfaitement légitime.

Dans ces conjonctures, l'Angleterre, libérale et unioniste, malgré les protestations de quelques radicaux et socialistes, jugea qu'il était de

son devoir de prendre la cause de la Belgique dont elle avait garanti la neutralité, et pensa qu'il était de son honneur de ne pas abandonner la France avec laquelle, bien que libre de tout engagement, elle sympathisait. Le ministre des Affaires étrangères ne dissimula pas à la Chambre des communes qu'il y allait, non seulement du devoir et de l'honneur, mais aussi de l'intérêt majeur de l'Angleterre ; depuis, MM. Asquith et Lloyd George n'ont jamais fait mystère de cette coïncidence du devoir et de l'utilité. Pour l'Angleterre, comme pour nous, le devoir est très lourd; à quoi bon le dissimuler? Ce n'est pas un déshonneur, pour nous aider à le remplir jusqu'au bout, de nous proposer quelques mobiles réalistes, tout en restant décidés de ne pas excéder, au règlement final, les bornes de la justice.

Le Japon, l'Italie, puis la Roumanie et la Grèce se sont joints à nous; ces nations font donc, elles aussi, une guerre défensive. Que telle soit la situation de la Grèce, ce n'est pas douteux, puisqu'elle ne fait que réparer de son mieux l'acte par lequel le roi Constantin, en 1915, trahit à la fois son pays, sa signature et la Serbie. Le cas du Japon est du même genre : l'Angleterre étant en guerre légitime avec l'Allemagne, les traités anglo-japonais entraient en jeu. Quant à l'Italie et à la Roumanie, on leur a reproché d'être parties en guerre pour

l'Adriatique et pour la Transylvanie ; c'est mal lire leurs déclarations, et confondre des mobiles nationaux et populaires avec des raisons de droit. Ces deux puissances se sont jointes aux Alliés en vertu du droit d'intervention ; qu'elles aient été inclinées, décidées à cette honnête et juste démarche par des raisons d'intérêt ethnique et national, il n'y a rien là qui soit moralement et juridiquement blâmable ou répréhensible. Quelques pacifistes italiens ont prétendu que, fondé sur le principe de non-intervention, le royaume d'Italie ne pouvait pas accéder à la cause de l'Alliance en vertu du droit d'intervention : autant dire que, parce qu'un homme aurait eu dans sa jeunesse le malheur de mal faire, il serait tenu à se conduire toujours d'après les principes qui lui auraient autrefois servi d'excuse.

L'accession des États-Unis, du Brésil, etc., à la cause des Alliés, se justifie de deux façons : ou bien ces peuples épousent simplement notre cause ; ou bien (c'est le cas pour les États-Unis et le Brésil) ils ont à venger des griefs qui leur sont propres : attentats de sous-marins, intrigues des ambassadeurs allemands et autrichiens, qui de leur nature sont des cas de guerre. Du premier au dernier, nous avons donc le droit pour nous ; Dieu nous donne de le faire triompher !

Un petit nombre de neutres ont avancé que

les Alliés ne peuvent pas prier pour la victoire, mais seulement pour la paix. Ces neutres, qui appartiennent à la catégorie de ceux pour qui les problèmes du juste rigide sont insondables, ont confondu notre situation avec celle qu'ils ont arbitrairement adoptée.

Mais les belligérants ne sont pas neutres. Il est vrai qu'ils ne doivent faire la guerre qu'en vue de la paix, suivant l'adage : *Bellum exercetur, ut pax adquiratur;* et, par conséquent, ils ne doivent point bannir la paix de leurs préoccupations, de leurs intentions. Par suite, la paix, qu'ils doivent tous vouloir, il leur est permis à tous de la demander à Dieu, afin de vivre tranquilles : ce qui est tout à fait honnête sur les deux fronts des combattants, quelle que soit d'ailleurs la valeur juridique de la cause qu'ils défendent. Ensuite, le belligérant qui a pour lui le droit, peut très bien demander la victoire à Dieu. Cette victoire, on doit convenir qu'il lui est permis de la désirer avec tous les avantages qu'elle entraîne; mais nous pouvons demander à Dieu tout ce que nous pouvons vouloir honnêtement, suivant la doctrine de saint Augustin, que Suarez résume en ces termes : *Licite petitur, quidquid honeste desideratur.* Enfin, si l'on ne peut pas établir une stricte obligation pour le juste belligérant de demander à Dieu la victoire, — bien qu'il soit facile d'imaginer des cas où cette obligation

existerait, comme celle de prier pour notre pain quotidien, — c'est grandement honorer Dieu que de prier ainsi.

Croire un homme sur parole, c'est l'honorer, parce que c'est se fier à sa science et à sa véracité; c'est ainsi que nous honorons Dieu par l'acte de foi. Nous l'honorons par la prière, parce que prier, c'est avouer, avec une humble confiance, la sagesse, la puissance, la bonté miséricordieuse de Dieu. Prier pour la victoire, quand on a conscience d'avoir le bon droit pour soi, c'est de plus honorer la Souveraine Justice, à qui l'on a recours en se fiant à Elle.

Les nations protestantes, nos alliées, donnent sur ce point un bel exemple à notre gouvernement; elles ordonnent et font des prières publiques, auxquelles tous prennent part. Le matérialisme moderne n'y est pas plus accepté par l'opinion et par le pouvoir que le droit de la force, qui en est la suite nécessaire.

Le vieux monde, disait récemment M. Lloyd George, croyait à l'idéal; il croyait au triomphe final de la justice; ce qui, de quelque façon que vous interprétiez la formule, revient à dire qu'il croyait en Dieu. C'est parce qu'ils avaient fait de cette croyance, la base de leur existence, que des millions de nos braves jeunes hommes ont choisi de mourir pour cette foi divine au triomphe de la justice.

La théologie catholique ne peut qu'applaudir à ces paroles.

V

LA MODÉRATION AU COURS DES HOSTILITÉS.

Quand la guerre est définitivement déclarée, les hostilités commencent; comme toute autre action humaine, la conduite des hostilités doit se faire conformément aux règles de la justice et de l'équité.

C'est un premier principe, qui vaut à la guerre comme en toute autre chose, qu'il n'est jamais permis de commettre aucune action qui soit mauvaise de sa nature, et de ce nombre sont, par exemple, le massacre des non-belligérants, fût-ce par torpille sous-marine, le massacre des non-combattants, fussent-ils Belges ou Serbes, etc.

Kant a limité autrement les moyens de défense, conformément aux principes de l'utilitarisme d'État, qui sont les siens.

Tous les moyens de défense, écrit-il dans son *Droit des gens*, sont permis à un État à qui l'on fait la guerre, excepté ceux dont l'emploi rendrait ses sujets indignes du rang de citoyens; car alors il se rendrait lui-même indigne de compter pour une personne (qui serait sur le pied de l'égalité des droits) dans les rapports des États, tels que les règle le droit des gens. Au nombre de ces moyens illégitimes, il faut ranger ceux qui consistent à se servir de ses sujets, ou même d'étrangers, comme d'espions, d'assassins, d'empoi-

sonneurs (on peut très bien aussi comprendre dans cette classe les tirailleurs, qui épient les individus dans les embuscades), ou même seulement pour répandre de fausses nouvelles; en un mot, tous les moyens perfides, qui détruiraient la confiance, sans laquelle il serait désormais impossible de fonder dans l'avenir une paix durable.

J'abandonne à la sagacité du lecteur la discussion des espèces alléguées par Kant, et je me borne à deux remarques. Le principe de limitation qu'adopte Kant est absolument insuffisant, et d'une immoralité certaine. Si on n'est pas surpris en flagrant délit d'assassinat, d'empoisonnement; si le torpillage des neutres ne laisse pas de trace, ces crimes « ne diminuent pas la confiance qui, seule, rendra la paix possible »; ils sont donc permis, d'après le critérium de la moralité kantienne. Tant qu'on n'est pas pris la main dans le sac, on ne perd pas « son rang de citoyens ». Sont injustes, dans les relations internationales, d'après Kant, « les seules maximes qui, érigées publiquement en maximes universelles, manqueraient leur but », parce que, à moins qu'on ne soit décidément le plus fort, leur publicité empêcherait tous rapports sociaux, les autres États refusant de traiter d'égal à égal avec le souverain qui ferait profession de ces maximes. A ce compte, tout est permis au kantiste belligérant, pourvu qu'il soit le plus fort, et ne commette pas la sottise

d'avouer que pour lui le meurtre, le viol et le pillage sont à l'état d'institutions. On raconte qu'à l'apparition du livre du général von Bernhardi sur la guerre, il y eut en Allemagne un *tolle* : « Vous révélez notre conception de la conduite des hostilités, vous allez soulever l'univers contre nous. — Calmez-vous, répliqua Bernhardi, *ils* ne me croiront pas! » La conscience kantienne ne demande rien de plus pour être satisfaite.

Les Allemands, sans en excepter le chancelier von Hertling, affectent de paraître profondément froissés du ton sur lequel MM. Lloyd George et Wilson parlent de leur mauvaise foi; et ils sont, semble-t-il, tout étonnés de la répugnance qu'on éprouve partout — sauf parmi les Bolcheviks — à traiter avec eux. Qu'ils méditent le passage que je viens de citer de leur « grand philosophe »; qu'ils relisent les petits écrits de Kant relatifs au droit de la paix perpétuelle, ils comprendront, sinon notre mépris d'honnêtes gens, du moins notre défiance de citoyens.

La conduite des hostilités n'est point seulement astreinte aux principes du droit naturel; pour être honnête, elle doit se conformer aussi au droit international, ou pour parler comme les anciens, au *droit des gens*.

Le droit naturel de la guerre est immuable et

indépendant des conventions humaines. Le droit international de la guerre, au contraire, est susceptible de variation, et il dépend dans son origine d'une libre convention humaine, expresse ou tacite. Il est susceptible de variation : car, découlant des principes du droit naturel et ne pouvant jamais prévaloir contre ces immuables principes, il n'en est pas déduit par voie de conséquence nécessaire, mais par voie de libre détermination sous la pression des circonstances et des mœurs. Il dépend d'une convention humaine, parce que, réglant les droits et devoirs respectifs des belligérants, qui sont des États souverains, et, d'autre part, ne découlant pas manifestement de la loi naturelle, il ne saurait lier les parties sans leur consentement exprès ou tacite. Mais (il n'est malheureusement pas inopportun de le rappeler), bien que contractuel et dans certaines limites variable, le droit international est moralement obligatoire en vertu d'un principe d'éternelle vérité, sans lequel toutes les relations sociales entre particuliers et entre États sont impossibles : *Il faut tenir ses engagements*. Rien ne saurait dispenser les peuples et les souverains de garder la probité, de faire honneur à leur signature.

L'objet propre du présent travail ne me permet pas d'étudier en détail les conventions internationales actuellement en vigueur. Quelques indications suffiront à notre but.

Les conventions internationales, mettons celles de La Haye, ont été faites, soit pour créer un droit, par voie de contrat, là où les règles naturelles de la justice ne suffiraient pas à l'établir; soit pour trancher, dans un sens favorable aux blessés, aux prisonniers, aux non-combattants, les problèmes touchant les personnes et les biens où la raison naturelle ne parvient pas à découvrir nettement une obligation rigoureuse. Enfin, tout le monde sait que ces conventions se proposaient de restreindre la dureté, les atrocités inévitables de la guerre. Les ayant signées, aucune des hautes parties contractantes ne peut raisonnablement en nier la justice, la convenance et la moralité; ce serait avouer qu'elle a entendu prendre des engagements déshonnêtes ou insinuer — ce qui est plus grave — qu'en les signant librement, elle a manqué de bonne foi. En vertu de l'axiome que nul n'est préjugé de mauvaise foi sans preuve, on ne doit pas admettre la mauvaise foi de l'Allemagne donnant aux conventions de La Haye ou de Genève sa signature. Il reste donc que ces conventions, justes, équitables, humaines, qu'elle a signées, l'Allemagne les a jugées telles, comme le reste de l'univers. Or, elle en viole, depuis quatre ans, nombre de points formels. Que si elle prétend, pour se disculper de toute faute, que « les intérêts vitaux de l'Empire », qui n'ont pas de loi, lui ont dicté

pour cette fois sa conduite d'ailleurs répréhensible, eh bien ! périsse l'Empire allemand, s'il ne peut vivre qu'en manquant à la justice, à l'équité, à l'humanité.

D'ailleurs, nous ne concédons pas que les conventions de Genève ou de La Haye n'ont qu'une simple valeur contractuelle. L'objet d'un grand nombre de leurs stipulations est de droit naturel. Le droit naturel interdit, par exemple, d'achever les blessés sur le champ de bataille; de faire travailler un prisonnier directement contre son pays, sous le feu de ses compatriotes ; de protéger l'avance des troupes par un rideau de femmes et d'enfants, etc. D'après le droit naturel, les non-combattants ont droit à leur vie, à leur pudeur, à leurs membres, à leurs biens personnels, et même à quelque liberté individuelle; tout envahis qu'ils sont, ils ont aussi certains devoirs de famille, de religion, de patriotisme, dont l'exercice doit rester assuré. Il est donc faux qu'en violant les conventions internationales, on ne viole que des obligations librement consenties, sur lesquelles le droit naturel serait muet.

Il est vrai que les conventions internationales portent sur un grand nombre d'objets, où le droit naturel rigoureux ne décide pas. Mais, ces conventions signées, ces objets constituent pour les parties un objet de droit, contre lequel on ne saurait agir sans manquer à sa parole. Il en va de même pour tous les cas, plus nombreux

encore, où ces conventions règlent des questions qui, en droit naturel rigoureux, sont douteuses ou susceptibles de plusieurs solutions : outre que, dans ces sortes de cas, les conventions sont toujours faites à charge de réciprocité, — ce qui fait qu'en les violant on manque nécessairement à l'équité naturelle, — celle des solutions qui a fait l'objet d'un agrément, cesse pour les parties d'être facultative. D'objet spéculatif et jusqu'à un certain point discutable, cette solution devient le droit.

En 1871, nous avons dû signer le traité de Francfort dans de si malheureuses conditions, qu'il nous a fallu, sans trop crier, passer l'éponge sur la violation des conventions internationales dont nous avions souffert. La moralité allemande ne semble pas avoir gagné beaucoup à cette facile amnistie, arrachée par la force. Après la victoire, avant d'insérer au traité, suivant l'usage, la clause d'amnistie, il conviendra d'exiger une justice exemplaire. Ainsi restera-t-il entendu pour les siècles qu'entre nations civilisées les conventions internationales ne se violent pas, sans que le délinquant ait à payer « la casse », comme on dit trivialement, mais fortement. Au moyen-âge, en ces occurrences, on lançait l'interdit, on excommuniait, et, peu à peu, le monde s'est humanisé. Exiger pleine satisfaction est souvent le seul moyen d'aiguiller l'ennemi sur la voie du progrès dans la justice.

CHAPITRE V

Droit de la paix.

I

DOIT-ON, EN COURS D'HOSTILITÉS, ACCUEILLIR TOUS LES VŒUX DE PAIX?

Les Empires centraux, depuis plus d'un an, émettent des vœux pour la paix. Sommes-nous, en droit naturel, et dans l'hypothèse d'un sincère désir de la part de nos adversaires, *tenus* d'entendre ces vœux?

Au printemps de 1917, une grande revue italienne, qui se réclame très justement des principes catholiques, présentait pour l'affirmative deux arguments qui méritent audience et discussion courtoise.

Les Alliés prétendent, et avec raison, disait

cette revue, que la guerre déclarée par l'Autriche à la Serbie est injuste, puisque les puissances de l'Entente offraient leur médiation, c'est-à-dire la paix. Maintenant, les Allemands nous offrent la paix. La guerre que nous leur faisons resterait-elle juste, si nous refusions cette paix? La disparité du cas de la Serbie et du cas des Empires centraux est, répondrons-nous, manifeste. La Serbie offrait, *avant* le début des hostilités, satisfaction à l'Autriche et acceptait la taxation des *réparations* par voie d'arbitrage ou de médiation; les Empires centraux, *après* des hostilités d'une violence inouïe, parlent, il est vrai, de paix. Mais quelles *réparations* nous offrent-ils?

Le second argument est tiré du juriste Vattel et appuyé sur l'autorité de Tive-Live. La France et la Belgique font une juste guerre à l'Allemagne, qui les a attaquées sans raison. Mais une attaque d'abord injuste peut devenir juste, comme on lit au début du neuvième livre de Tive-Live, dans le discours de Pontius aux Samnites : « Samnites, la guerre est juste, quand elle est inévitable; le recours aux armes est honnête, quand on n'a plus d'espoir qu'en elles. » Or, raisonnait notre auteur, l'Entente en refusant la paix à l'Allemagne l'accule à la guerre; et par conséquent, la cause de l'Allemagne devient juste, puisque la guerre est pour elle le seul espoir, le moyen inévitable.

Remontons à la source, au récit de Tite-Live. Les Samnites, battus par Papirius, avaient demandé la paix, que le Sénat romain leur avait refusée : on avait juré de part et d'autre une trêve d'une année. Avant l'expiration de la trêve, violant leur serment, les Samnites reprirent les armes, et, injustes agresseurs, se firent battre à fond par les généraux romains. Il leur fallut de nouveau demander la paix. Ils décrétèrent donc d'envoyer à cet effet une ambassade à Rome, qui livrerait aux Romains un certain Brutulus, auteur principal de l'infraction à la trêve jurée. On rendrait en même temps aux vainqueurs « les effets et les captifs qu'on leur avait enlevés durant la trêve ». En chemin, Brutulus se donna la mort. Les ambassadeurs des Samnites continuèrent leur route, et livrèrent aux Romains le cadavre du coupable avec tout le butin. Le Sénat refusa inexorablement la paix. C'est dans ces circonstances que Tite-Live prête à Pontius, chef des Samnites, un très beau discours :

Qu'avons-nous pu faire, pour apaiser les Dieux et calmer les hommes, que nous n'ayons pas fait ? Nous avons rendu les dépouilles injustement envahies; nous avons livré mort, l'auteur de l'iniquité, que nous ne pouvions pas livrer vivant. J'en fais juges toutes les nations de l'Italie; s'il arrivait même que nos malheurs passés et le crédit des Romains nous fissent condamner au tribunal de nos voisins, j'en appellerais aux Dieux, dont les jugements sont incorruptibles. La guerre est juste, puisqu'on nous l'impose; les armes

ne sont pas impies, quand on n'a pas d'autre ressource. *Justum est bellum, quibus necessarium ; et pia arma, quibus nulla nisi in armis relinquitur spes.*

Rappelons en passant, pour souligner l'intention religieuse et morale de Tite-Live, que l'expédition des Samnites, qui fut décidée par ce discours, se termina, pour les Romains impitoyables, au désastre des Fourches Caudines.

Concluons : quand les Empires centraux nous offriront pleine satisfaction comme avaient fait les Samnites, ils pourront dire, si nous refusons de les entendre : *Justum est bellum, quibus necessarium ; pia arma...*

Le problème de l'obligation de la paix, quand un injuste agresseur la demande, après le commencement des hostilités, a deux faces : l'une par rapport aux nationaux du Souverain qui a le bon droit pour lui, l'autre par rapport à l'injuste agresseur.

La guerre la plus juste peut devenir illicite et criminelle, si la prolongation de la lutte, vu les circonstances, est de nature à entraîner pour la nation plus de maux que de biens. Puisque l'État, note Victoria, n'a le pouvoir de faire la guerre que pour le bien commun et en vue de la paix, il est clair que le droit de guerroyer ne s'étend pas au cas où la continuation de la guerre irait contre les intérêts de l'État et de ses membres, et ne serait pas nécessaire pour arriver à une paix solide.

Le gouvernement de la République française s'inspira de ces conclusions de droit naturel en signant le traité de Francfort, et nul ne lui a jamais reproché sa conduite; il ne fit que remplir alors un pénible devoir. Bien que grandement éprouvés, nous ne sommes heureusement pas dans la posture où nous étions en 1871, vaincus et isolés, impuissants et abandonnés de tous.

Comme, par ailleurs, il ne paraît pas douteux que les conditions de paix que nous assureront quelques mois encore de lutte, seront tout autres que celles dont il nous faudrait nous contenter en ce moment, on doit écarter, une fois pour toutes, l'hypothèse d'une obligation de notre gouvernement d'entrer de suite en pourparlers avec les Empires centraux, pour cause d'intérêt national. Il paraîtrait plutôt qu'il est du devoir des gardiens responsables de ces intérêts de profiter des avantages de la situation que nous valent nos alliances. Faire par lassitude une « paix blanche », une paix bâclée, ne serait-ce pas rendre vains tous nos sacrifices, nous condamner pour l'avenir à une paix armée, sans autre issue qu'une nouvelle et plus chanceuse prise d'armes? Il ne semble pas que personne en France, et le gouvernement moins que tout autre, ait le droit de sacrifier « d'un cœur léger » les bénéfices, non seulement économiques, mais territoriaux, politiques et moraux,

de la paix véritablement juste, solidement durable vers laquelle tout nous achemine, lentement, mais sûrement.

Ces lignes ont été écrites, imprimées dans les *Études*, avant les traités de Brest-Listovsk et de Bucharest. Je ne vois rien à y changer aujourd'hui, au lendemain de l'échec de la ruée boche sur Compiègne. D'un côté, ces traités sont loin d'avoir amélioré notre situation militaire; mais, de l'autre, ils nous rendent beaucoup plus difficile l'acceptation d'une « paix à l'amiable ». Actuellement, l'Empire allemand a une ferme mainmise sur deux cent millions d'hommes de race blanche; il n'a rien à craindre sur ses frontières orientales; il est maître dans la Baltique et dans la Mer Noire. Pouvons-nous dans ces conditions espérer une paix honorable, durable, avant d'avoir par la force réduit ce géant et rétabli un peu l'équilibre? L'anarchie pacifiste russe, par sa trahison, a fait le jeu de la caste militaire allemande : aux démocraties occidentales, si elles veulent échapper à l'hégémonie impériale, de réparer les erreurs et les faiblesses du socialisme russe. Heureusement, elles semblent en avoir la force; elles en comprennent la nécessité !

Le simple fait d'un désir de paix chez l'injuste agresseur fait-il naître, d'autre part, une obligation d'entrer en pourparlers pour la partie

adverse? Les juristes et les théologiens ont depuis longtemps étudié ce problème. Trois solutions ont été proposées.

Les uns — on était encore à l'époque où le droit des gens reconnaissait au belligérant, dans une guerre juste, le droit de tuer, après la victoire, sinon tous les soldats ennemis, du moins leurs chefs, — les uns, en ces temps barbares, répondaient que le cas était chimérique. Jamais, en effet, disaient-ils, le belligérant injuste ne viendra tendre le cou au vainqueur pour être égorgé! D'où ils concluaient qu'en aucun cas, celui qui fait une guerre juste ne peut être tenu de ne pas poursuivre les hostilités jusqu'au bout. Cette solution ne mérite plus d'être discutée; il est trop évident qu'elle ne répond ni aux réalités concrètes de la guerre, ni à nos mœurs.

Le cardinal Thomas de Vio, plus connu sous le nom de Cajetan, aboutit à la même conclusion, mais par un autre chemin. Si le belligérant injuste, dit-il, offre satisfaction à l'autre partie, avant que le sang ait été versé, on ne doit pas faire la guerre, puisqu'elle cesse d'être inévitable et n'a plus de cause qui la justifie. Mais, après le premier combat, dit Cajetan, quelles que soient les offres de paix du belligérant injuste, jamais la partie qui a le droit pour elle, n'est tenue d'en faire état. Dans les tribunaux, le juge saisi d'une cause ne saurait en

être dessaisi; et la guerre n'est-elle pas une espèce de jugement?

Cajetan n'exagère-t-il pas ici, se demande Suarez, l'analogie entre la guerre et un jugement? N'est-il pas manifeste que la règle de procédure à laquelle il se réfère, a été portée pour assurer l'indépendance du juge contre les caprices du Prince et les immixtions arbitraires du pouvoir exécutif ou législatif? Mais dans la guerre où, de par la nature même des choses, le Souverain est juge et partie en sa propre cause, poser en principe que, quoi qu'il arrive, il ne saurait être dessaisi, n'est-ce pas induire le prince à fermer les oreilles et les yeux à la justice? Si, d'aventure, le belligérant injuste, en demandant la paix, offrait pleine satisfaction, l'équité, la justice même ne demanderaient-elles pas qu'on cessât les hostilités ? Devant les tribunaux, si les parties se mettent d'accord, le juge ne se trouve-t-il pas, en fait et en droit, dessaisi?

Il est possible, ajoute Suarez, que, sous les formules rigides qu'il emploie, Cajetan n'ait eu en vue que le cas suivant : le belligérant injuste choisit, pour offrir satisfaction, le moment précis où son adversaire a pour ainsi dire la victoire entre les mains. Dans ce cas, on ne saurait imposer à cet adversaire le devoir de lâcher l'oiseau rare et précieux qu'il tient; ce geste, manifestement impolitique, est moralement impossible à obtenir dans de telles circonstances.

Mais si les offres de paix sont faites avant que la victoire ne soit virtuellement décidée, le principe de droit naturel : *La guerre n'est licite qu'autant qu'elle est inévitable*, doit prévaloir. Vrai avant que l'effusion du sang ait commencé, il reste vrai tant que la guerre dure. La doctrine contraire tendrait à multiplier, en les prolongeant, les maux et les atrocités des guerres, que la raison commande de restreindre autant que possible. Si donc, conclut le grand juriste, le belligérant qui fait une guerre injuste, offre *pleine* satisfaction, son adversaire est, en droit naturel, tenu de cesser les hostilités, de ne pas verser une goutte de sang ennemi de plus, et de ne pas exposer davantage les siens au danger. Bref, dans cette guerre mondiale, Suarez aurait souscrit à cette déclaration de M. Painlevé : « Certes, prolonger la guerre un jour de trop, serait commettre le plus grand crime de l'histoire. »

Mais qu'est-ce qu'une *pleine* satisfaction ?

L'univers entier connaît la formule dans laquelle les Alliés condensent leurs revendications : *Restitution*, *réparations*, *sanctions*, *garanties*. Tout le monde sait quel en est le sens et la portée, qui a lu d'un peu près la réponse des Alliés aux déclarations allemandes en date du 31 décembre 1916, et la réponse des mêmes Alliés aux questions de M. Wilson datée du 10 janvier 1917. Les mêmes revendications

ont été de nouveau solennellement faites par les deux Chambres de notre parlement, les 4 et 6 juin de l'an dernier. En dépit des variations de thèmes et de langage, nécessitées par la différence des auditoires ou facilement explicables par l'extrême complication des applications pratiques, le principe de la pleine satisfaction est admis aussi bien par M. Wilson que par M. Lloyd George, ou M. Asquith. Or, il se trouve que Suarez, par pleine satisfaction, entend exactement ce que les Alliés détaillent, plus ou moins nettement ou explicitement, quand ils développent les quatre mots : « Restitution, réparations, sanctions, garanties. »

Pour le montrer, il suffit de traduire littéralement le théologien. Cette citation pourra rassurer les bonnes âmes qui auraient des doutes sur la moralité de ce que les Allemands et nos « défaitistes » s'accordent à désigner sous le nom odieux de « notre impérialisme ».

La pleine satisfaction comprend d'abord la restitution de toutes les possessions et biens injustement occupés ou saisis; secondement, le paiement de toutes les dépenses dont l'injuste attaque a été la cause ou l'occasion. Troisièmement, on peut exiger quelque chose comme sanction ou châtiment pour l'injuste agression et les méfaits commis, parce que, dans la guerre, la justice vindicative a son rôle à jouer... Enfin, la justice permet d'exiger tout ce qui, pour l'avenir, est nécessaire à la conservation et à la défense de la

paix, puisque la fin principale de la guerre est d'assurer la paix pour l'avenir.

Si donc les Empires centraux acceptaient les quatre termes de la formule des Alliés, le droit naturel, au jugement de Suarez, nous imposerait l'obligation de ne pas prolonger la guerre, parce qu'elle cesserait d'être une lutte justifiée, pour devenir un « massacre inutile ». Mais tant que les Empires centraux n'auront pas adhéré à cette formule, leurs demandes ou offres de paix ne peuvent pas, par elles-mêmes, faire naître pour nous l'obligation de poser les armes. Ce devoir ne peut « issir » pour nos gouvernements que de leurs engagements mutuels ou de leur responsabilité à l'égard de l'intérêt général de leurs nationaux.

M. Lloyd George, envisageant le problème d'un point de vue plus général, disait récemment :

Il n'y a point de sécurité dans aucun pays sans la certitude du châtiment. Il n'y a point de protection pour la vie, les biens meubles et immeubles dans un État où le criminel est plus puissant que la loi. La loi des nations ne fait pas exception; et, tant qu'elle n'aura pas été vengée, la paix du monde sera toujours à la merci de toute nation que ses guides intellectuels auront habituée à croire qu'aucun crime n'est blâmable, pourvu qu'il profite à l'agrandissement et à la fortune du pays dont on est le serviteur. Souvent, dans l'histoire du monde, il s'est trouvé des États criminels. C'est à l'un de ces États que nous avons affaire aujour-

d'hui. Et il y aura toujours des États criminels, jusqu'au jour où le bénéfice des crimes internationaux deviendra trop précaire pour être profitable, et le châtiment de ces crimes trop assuré pour que ce bénéfice garde quelque attrait.

Deux alternatives se présentent à nous, poursuivait Lloyd George, le 14 décembre dernier. L'une est de nous arranger avec un hors-la-loi triomphant, comme on achète la sécurité dans les pays où il n'y a point d'autorité pour enforcir la loi : en dernière analyse, nous aurions un monde intimidé, terrifié par des bandits heureux. L'autre alternative est de poursuivre la tâche divine de faire prévaloir la justice, pour nous assurer à nous et à nos enfants une paix juste et perpétuelle.

Je crois être sûr que Suarez penserait que ces phrases enflammées traduisent exactement les intentions profondes du droit chrétien de la guerre, tel qu'il l'avait reçu de la tradition catholique. Le monde tel que le veut Lloyd George, c'est la chrétienté telle que l'ont conçue, sans pouvoir la réaliser, les scolastiques du moyen âge. Sans être prophète, on peut dire que si la Société des Nations se fonde sur le triomphe de l'injustice et n'a point pour première règle le respect absolu du droit, elle ne fera que préparer des cataclysmes plus épouvantables encore que celui dont nous souffrons. Ce n'est pas impunément, même en ce monde, qu'on viole la loi éternelle, dont le droit naturel n'est que l'expression gravée par le Créateur dans nos âmes.

II

LE BILAN DES BELLIGÉRANTS AU CONGRÈS DE LA PAIX.

La justice et l'équité doivent enfin présider à la paix, qui met fin aux hostilités. Voyons donc comment, d'après la droite raison, doit s'établir le bilan des belligérants.

A ne consulter que les principes (dont l'histoire nous montre que les faits s'écartent trop souvent), par une guerre injuste, un belligérant n'acquiert aucun droit : du commencement à la fin, il pèche non seulement contre la charité, mais contre la justice ; d'où suit le devoir de réparer tous les dommages. Cette conclusion paraît à Suarez tellement évidente que, contrairement à ses habitudes, il n'en donne aucune preuve. Le juriste protestant Grotius est du même sentiment :

> Si la cause de la guerre est injuste, tous les actes qui suivent la déclaration de guerre, sont également injustes, de telle sorte que ceux qui sciemment commettent ces actes et leurs alliés sont du nombre de ceux qui ne parviendront pas au royaume des cieux, à moins de se repentir. Et l'on sait que la vraie pénitence exige que l'on répare le tort que l'on a fait en tuant, dévastant et faisant du butin.

L'immensité des moyens mis en œuvre dans

une guerre ne fait rien à la chose. Même colossale, même couronnée de succès, l'injustice reste ce qu'elle est, l'injustice. Les attributs du pouvoir et le triomphe des gros bataillons, le sceptre et les lauriers n'y peuvent rien changer. Si sa malice ne doit pas profiter à un tire-laine de carrefour, pourquoi profiterait-elle à un État? Serait-ce d'aventure, parce que la malice d'un État, injuste agresseur, est plus grande que celle d'un vulgaire coupe-jarret? Ou bien, parce que la malice d'État est plus à même de nuire?

A elle seule, la victoire ne donne donc aucun droit; elle ne fait que fournir au vainqueur le moyen de faire valoir ses droits, préexistants à la guerre. Le *Syllabus*, tant bafoué, si à tort, avait raison : « L'injustice, couronnée de succès, ne crée pas le droit. » Et c'est avec plaisir que je constate que, l'an dernier, le ministère français en jugeait comme le *Syllabus*, puisque, dans sa *Déclaration*, il reconnaissait des « revendications » qui sont « celles du droit même » et qui sont « indépendantes du sort des batailles ». Tel est le verdict de la droite raison, hors de laquelle il n'y a que barbarie : le Brenn, jetant son épée dans la balance, au moment de la pesée de la rançon, faisait un geste de barbare; les politiques allemands nous étalent leur carte de guerre, et croient faire un geste de civilisés. Mais les deux gestes traduisent la même idée fausse, celle du droit de la force brutale, de la loi de la jungle.

Cette loi, ce « droit du poing », nous ne l'accepterons jamais, fussions-nous — *quod Deus avertat!* — contraints de le subir.

Voyons maintenant comment doit s'établir, après la victoire, le bilan du juste belligérant, celui des Alliés par conséquent. J'emprunterai surtout à Victoria, dont ne s'écartent d'ailleurs ni Suarez, ni Grotius, l'énumération de ces droits, restant toujours bien entendu que, par elle-même, la victoire n'en fait naître aucun.

Que la guerre soit défensive ou offensive, le juste belligérant vainqueur reprend légitimement tout ce qui lui appartient, tous ses biens et leur préciput. Il y avait droit avant les hostilités; le fait de guerre laisse, de toute évidence, ce droit intact.

En second lieu, le vainqueur a le droit de se payer, sur les biens de l'ennemi, de ses frais et de tous les dommages que l'ennemi lui a causés. A ce titre, le vainqueur peut occuper le territoire ennemi, exiger des réparations en nature, imposer des tributs annuels, une contribution globale, etc. Ces indemnités sont une dette du belligérant injuste; en se payant sur les biens de l'ennemi, le vainqueur ne fait qu'exécuter la sentence que devrait prononcer un juste juge, s'il existait un tribunal qui eût juridiction sur les deux États souverains.

Troisièmement, le même vainqueur peut punir

son injuste ennemi, par exemple par des levées de contributions dépassant ce qui est strictement dû à titre de réparations. Il ne s'agit pas de se livrer à des actes de basse vengeance, de céder à la haine, mais seulement de faire œuvre de vindicte publique, comme fait le juge qui, sans passion, poursuit le crime, et livre le criminel au geôlier ou au bourreau sans esprit de vengeance ou de haine.

La législation internationale, note Victoria, reconnaît ce droit de punir; et, ajoute-t-il, il semble qu'il soit un droit naturel. L'univers, en effet, ne pourrait pas jouir de la paix, s'il n'existait aucun moyen légitime de réduire au devoir les États malhonnêtes, prêts à nuire aux États pacifiques et innocents. Le droit naturel confère au Souverain le pouvoir de sévir contre les malfaiteurs ses sujets, aux divers titres de correction, d'exemple et de préservation sociale. Sans ce pouvoir du Souverain, la société civile serait impossible; il en est de même de la Société des nations. S'il n'existait dans le monde aucun pouvoir de sévir contre les belligérants qui commettent le crime monstrueux d'entreprendre et de faire injustement la guerre, c'en serait fait de la paix et de la tranquillité de l'univers. Mais tout ce qui est indispensable à l'ordre, à la paix, à la conservation de l'univers, est de droit naturel. Que donc, les belligérants injustes, et surtout leurs chefs, soient punis par le vainqueur,

en vue de les guérir de l'envie de recommencer leurs méfaits, en vue de détourner les autres souverains d'imiter leur mauvais exemple, en vue d'enlever aux délinquants le moyen de nuire : le droit naturel permet et exige ces sanctions. J'ai cité plus haut quelques phrases de M. Lloyd George et noté que Suarez y reconnaîtrait sa pensée intime ; je crois pouvoir ajouter que Victoria y retrouverait, non seulement sa pensée, mais presque ses phrases. M. Lloyd George a-t-il lu Victoria? Je m'aventurerais beaucoup en le conjecturant! En tout cas, il parle comme le maître dominicain.

En quatrième et dernier lieu, le vainqueur dans une guerre juste a le droit de prendre des garanties pour l'avenir. « On ne cherche point la paix pour faire la guerre, dit saint Augustin cité par le *Décret* de Gratien, mais on fait la guerre pour arriver à la paix. » C'est en deux mots tout le principe du droit de garantie. La guerre, entreprise même pour la plus juste des causes, doit, pour être équitable, n'être faite qu'en vue de la paix ; et la paix n'est digne de ce nom qu'autant qu'elle écarte ou diminue le risque de guerre, qu'autant que, juste et durable, elle assure la sécurité de l'État. Si le Souverain, victorieux dans une juste guerre, négligeait de prendre des garanties, la paix ne serait qu'une trêve. Signer la paix sans garanties serait en réalité préparer la guerre.

Le vainqueur pourra donc, par exemple, imposer le démantèlement des places fortes de l'ennemi; occuper ces places fortes; se faire livrer des otages; demander la remise de la flotte, des armes de l'adversaire; bref, il a le droit d'exiger tout ce qui, *de bonne foi*, est nécessaire pour maintenir les ennemis vaincus dans le devoir et se préserver de tout danger de leur part. J'ai souligné l'expression, *de bonne foi*. Car on ne doit jamais excéder les limites de la justice et de l'équité, même à l'égard d'un ennemi injuste et vaincu. Les dépasser serait d'ailleurs s'exposer à une guerre de revanche ou à de perpétuels froissements; ce serait donc manquer de prudence politique et de patriotisme bien entendu. Et de nouveau, par un excès de rigueur comme par l'excès de générosité, on préparerait la guerre à son pays, en ayant l'air de faire la paix, contre le mot de saint Augustin: *Non pax quaeritur ut bellum exerceatur*.

Le lecteur aura remarqué que les sanctions et les garanties, telles que les énonce Victoria, se confondent dans la pratique. Envisagée surtout comme moyen d'empêcher de nuire, la peine ou la sanction devient une garantie; de son côté, la garantie est, de sa nature, un excellent moyen de correction et d'exemple. Si, par exemple, nous parvenons à reconstituer la Pologne, cette opération pourra être envisagée

comme une peine très dure pour la Prusse ; et ce sera, pour nous tous, une excellente garantie. La libération de l'Alsace-Lorraine sera à la fois un châtiment et une garantie, et, de plus, elle peut prendre le caractère d'une restitution. Certains arrangements et la levée des hypothèques internationales dans nos colonies et spécialement dans l'Afrique occidentale s'imposent aussi, à la fois comme restitution, peine et garantie. La différence que tous ont remarquée entre les ordres du jour de la Chambre et du Sénat français des 4 et 6 juin 1917, la Chambre omettant et le Sénat conservant les *sanctions*, est donc plus théorique que réelle. Vraisemblablement, la Chambre a cru être plus démocratique que le Sénat ; elle s'est trompée ; car les rares légistes qui ont rejeté le droit de sanctions n'avaient en vue que de préserver la majesté des têtes couronnées. Kant a repris cette doctrine intéressée et l'a étayée de son impératif catégorique, qui rejette toute notion de sanction. La conscience universelle réclame au contraire avec le poète, bien qu'en sourdine :

> Il faut des châtiments dont l'univers frémisse,
> Qu'on tremble en comparant l'offense et le supplice.

Châtions. Mais, dans le choix des peines, guidons-nous surtout par leur valeur de garanties. Et là-dessus, je pense, tout le monde sera d'accord.

Soit à titre de châtiment, soit à titre de garantie, Victoria reconnaît expressément au vainqueur dans une juste guerre des droits plus étendus que tous ceux qui ont été jusqu'ici mentionnés. Le vainqueur pourrait déposer le souverain du peuple ennemi ; changer la forme de gouvernement de ce peuple ; s'annexer ce peuple ou, comme il parle, se l'assujettir. User trop facilement de ces derniers droits serait barbare et inhumain, dit le docteur espagnol ; mais il ajoute qu'il y a des cas où la grandeur et l'atrocité des méfaits de l'ennemi permettent d'aller jusqu'à ces extrémités, surtout si la paix et la sécurité des États voisins et du monde ne pouvaient pas être assurées sans recourir à ces énergiques moyens. Et le moine termine son traité du droit de la guerre par ce mot très démocratique et en même temps très équitable :

Il faut surtout viser aux têtes, parce que, chez les peuples chrétiens, toute la faute des guerres injustes réside le plus souvent dans les souverains ; car les sujets y combattent ordinairement de bonne foi pour les princes ; et rien n'est plus inique, comme dit le le poète, que de faire payer au menu peuple, les folies des rois :

Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi.

Donc, point d'*après-guerre* économique : nous ne voulons empêcher personne de travailler et de pouvoir honnêtement vivre ; et, en

ce sens, il ne nous convient pas d'écraser l'Allemagne. *L'avant-guerre* allemande fut une pratique immorale : l'*après-guerre* ne le serait pas moins.

Cela veut-il dire qu'il nous va falloir, après la paix, ne prendre aucunes mesures pour réglementer sérieusement la naturalisation des Allemands et leurs droits de propriété, de commerce, d'industrie chez nous, en vue de prévenir efficacement leur intrusion dans nos affaires intérieures, leur immixtion dans notre vie politique et religieuse où leur jeu est de nous diviser pour nous affaiblir, leur accaparement de certains organes de notre presse et de nos finances ? Non pas, certes. La prudence, nos intérêts bien entendus, le souci de notre sécurité exigent que notre Parlement imite au plus tôt sur ce point les Parlements anglais, australiens etc., qui déjà ont fait, en ce sens, bonne besogne. Il nous faut rendre à l'Allemagne une nouvelle *avant-guerre* impossible, sous le nom d'Internationale aussi bien que sous celui de « pénétration pacifique ».

Quant aux résolutions de la Conférence de Paris, je n'aime pas les entendre qualifier de « défense économique » : défense suppose attaque ; et la libre activité industrielle et commerciale d'un voisin, la richesse qui en résulte pour lui, ne constituent pas une attaque, ne donnent droit à aucune coercition, à aucun ta-

lion. Mais autant le mot à la mode me choque, autant les résolutions de ladite Conférence me sourient.

Ces résolutions ne sont, après tout, que de légitimes, d'innocentes précautions, au même titre que les alliances défensives, ou que l'entretien des forts de la frontière. Si nous prenons, d'accord avec nos Alliés, les moyens d'être forts et de nous entr'aider économiquement, nous travaillerons à la fois et pour notre sécurité et pour notre bien-être : la faiblesse économique d'un pays, comme sa désorganisation politique, est autant que sa richesse une tentation pour les voisins ambitieux ou cupides.

Les résolutions de la Conférence de Paris ne seraient injustes et ne constitueraient pour l'Allemagne une juste cause de plainte, que s'il était prouvé que les étrangers et les régnicoles ont autant de droit que les nationaux de race pure à exploiter les richesses, les voies de communication, les ports, les mines d'un pays. Mais il n'en est rien, remarque Molina dans son traité *De la guerre*. Ne mêlons pas la fraternité, la charité avec la justice ; et ne déraisonnons pas, par sentimentalité, comme si la loi de charité abolissait le droit de propriété du sol, la division des domaines entre États, et la distinction des juridictions. Chacun est maître chez soi : de là vient le droit qu'il a de tenir sa porte ouverte et fermée, d'acheter et de vendre à qui

lui plaît à l'exclusion de tout autre, sans faire tort à personne.

Il ne s'agit pas, pour nous et pour nos Alliés, d'habiter une tour d'ivoire : d'abord, c'est impossible ; et il semble que la Providence ait voulu, afin d'entretenir et de développer entre les hommes les bonnes relations de voisinage et de charité, que les peuples aient besoin les uns des autres. Mais, « telle est la malice humaine, remarque Molina, que trop de liberté, trop d'influence économique, accordées aux étrangers, leur suggèrent facilement la mainmise politique ou l'exploitation, à son détriment, du pays qui se laisse pénétrer. » La prudence, qui, en ce cas, n'est que le sens de la conservation du corps social, exige donc que les États veillent à leur indépendance industrielle, commerciale et financière, et que, dans cette vue, ils prennent avec les États dont ils n'ont rien à redouter des arrangements, qui profitent aux deux parties. Quant aux nations dont l'esprit d'intrigue, de rapacité et d'ambition est manifeste, le mieux est de ne conclure avec elles que des conventions à court terme, donnant donnant. Si ces nations moins favorisées viennent à s'assagir, il sera toujours temps de les admettre à un régime moins défavorable, quand on y verra pour soi-même — *business is business* — quelqu'avantage sans trop d'inconvénients.

En résumé, d'après le droit naturel chrétien, l'injuste belligérant, qu'il soit agresseur ou non, n'acquiert aucun droit; la guerre ne peut lui créer que des obligations. Le droit international concède, il est vrai, à ce belligérant, certains droits précaires d'occupation, d'administration, etc., si la fortune des armes le favorise; et les avantages qui lui reviennent de l'exercice régulier et légitime de ces droits passagers, ne sont pas sujets à reprise. Mais, en dehors de cette raisonnable exception du droit des gens, le principe est rigoureux: restitution, réparation, sanctions et garanties. Il ne semble pas douteux que, si on s'en était toujours tenu à ce principe, au lieu des maquignonnages et marchandages de l'équilibre et du concert européens, les guerres, au lieu de se multiplier et de s'amplifier, auraient diminué en nombre et en intensité. Quoi qu'il en soit, en droit naturel, tous les buts de guerre que se propose l'injuste belligérant sont inavouables, parce qu'illégitimes et de nulle valeur.

Le juste agresseur, au contraire, a des *buts de guerre*, déterminés par la raison de droit qui justifie sa prise d'armes. Comme dans la guerre actuelle contre les Empires centraux, aucun des Alliés ne se trouve dans cette situation, il est inutile d'insister.

Le juste belligérant, qui fait une guerre défensive, comme celle qu'on nous a imposée, n'a

point, à proprement parler, de buts de guerre, mais seulement des *buts de paix*. Si cependant, pour parler comme tout le monde, on emploie le terme de « buts de guerre », il faut dire que ce juste belligérant n'a point de buts de guerre naissant directement de la juste cause pour laquelle il se bat; à moins qu'on ne préfère dire que, cette juste cause étant sa légitime défense, son but essentiel de guerre est de repousser victorieusement l'attaque pour maintenir ses droits et s'assurer la paix : notre but de guerre essentiel est donc la paix par la victoire.

Mais de l'injuste attaque, du droit que les nations pacifiques ont à leur tranquille sécurité, résultent pour nous des droits de restitution, de réparation, de sanctions et de garanties ; l'exercice de ces droits constitue pour nous de légitimes et honnêtes buts ou mobiles de guerre, secondaires, adventices. Et l'on a vu que, s'il n'est pas tendre pour l'injuste belligérant, le droit naturel est assez large pour la force au service du droit. Les prétentions des gouvernements alliés, telles qu'elles sont publiquement manifestées, ne me paraissent pas déborder les limites des honnêtes revendications. On pourrait être plus exigeant ; mais il faut se souvenir de la citation de saint Paul que fait à ce propos Grotius : « *Omnia mihi licent, sed non omnia expediunt*. Tout ce que nous venons d'énu-

mérer nous est permis, mais tout n'est pas expédient. »

Ce serait perdre de vue le but de cette étude, qui est d'exposer les principes du droit naturel chrétien de la guerre, que de traiter ici de leur application concrète. Jamais les hommes politiques d'aucun temps n'ont eu à étudier et à résoudre des problèmes aussi vastes, aussi enchevêtrés, aussi compliqués que ceux qu'on devra débattre et régler à la Conférence de la paix. Il faut demander à Dieu, pour le bien du monde et de notre pays, que ceux qui y siégeront s'inspirent, non pas seulement de l'égoïsme national, mais de la « justice, qui est le bien de tous ». On peut facilement prévoir qu'au moment de ce Congrès, le bureau de la « presse reptilienne » du ministère des Affaires étrangères de Berlin videra ses coffres, pour faire marcher toutes les puissances de l'humanitarisme, du socialisme, de l'Internationale. Que les gouvernements de l'Entente ne fléchissent pas, spécialement sur le chapitre des garanties. Que tous, Alliés et Centraux, se persuadent de la profonde vérité du mot de saint Augustin : « On ne perd rien à être vaincu, quand on y perd la faculté de nuire : *Utiliter vincitur, cui licentia iniquitatis eripitur.* »

III

GUERRE PAR CONTRAT ET GUERRE PRÉVENTIVE : « NI ANNEXIONS NI INDEMNITÉS. »

Le droit naturel chrétien, qui base la guerre et la conquête sur la nécessité et sur le juste rigide, n'est pas fait pour plaire aux souverains ambitieux ou cupides, amis des guerres de conquête, de magnificence ou de férocité ; c'est la ruine du droit de la force et de la guerre pour raison d'État. Les juristes de cour et les philosophes « utilitaristes » se sont appliqués (sans avoir trop l'air de s'écarter du droit naturel) à légitimer la guerre et la conquête faites sans juste cause. De cette préoccupation sont nées deux théories, celle de la guerre par contrat et celle de la guerre préventive, qu'il faut connaître si l'on veut ne pas être dupe du jargon à la mode. Étudions d'abord la guerre *par contrat*.

Certains païens, dit Suarez, ont eu cette idée que la force fait le droit, et on trouve des traces de cette vieille erreur dans le droit romain lui-même. La guerre est juste, en droit romain, qui est précédée d'une déclaration dans les formes légales. Cette déclaration distingue la guerre

« solennelle » du vol, du brigandage, de la razzia et de la piraterie. Le brigand, le pirate, n'acquièrent pas leurs prises et sont tenus à restitution et aux dommages-intérêts. Il en est autrement du belligérant, qui a fait sa déclaration de guerre dans les formes ; il devient le propriétaire des personnes, des biens meubles et même de la contrée dont il s'empare ; il n'est tenu à aucune indemnité : le tout, indépendamment des causes ou des mobiles qui ont déterminé la guerre.

Au lieu de reconnaître dans ces usages de simples restes de la barbarie primitive, les légistes romains essayèrent de donner aux vieux textes un vernis juridique. Ils imaginèrent donc que la déclaration formelle de guerre et le fait d'accepter le défi constituent une sorte de *contrat*, par lequel les parties acceptent de s'en remettre, pour les questions de propriété, au sort des armes ; c'est en vertu de ce contrat que les belligérants acquièrent leurs prises.

Cette théorie a donné lieu, dans les écoles du moyen-âge, au problème spéculatif suivant. Supposons deux tyrans qui, sans aucune juste cause de guerre, font le contrat de se battre en s'en remettant totalement pour les résultats à la fortune des armes. Ce contrat est d'une immoralité révoltante, puisqu'on va se battre et se tuer, par pur caprice. Mais, toute question de moralité mise de côté, on demande si, au bout de l'opération, les parties contractantes se de-

vront des indemnités, et si le butin ou la conquête seront de bonne prise.

L'on répondait, avec raison semble-t-il, que, dans ce cas, il ne pouvait pas y avoir lieu à des indemnités. Le contrat serait, en effet, semblable à celui qui intervient dans le duel privé, où l'on ne doit aucune indemnité, en vertu du principe : *scienti et volenti non fit injuria*. De même, tout ce dont nos tyrans s'empareraient serait de bonne prise : dans le contrat initial interviendrait en effet une sorte de contrat de jeu; or, au jeu, la partie gagnante acquiert, puisque c'est du consentement libre de son partenaire qu'elle empoche la mise. Ce genre de guerre, étant une sorte de partie de jeu, devrait donc se terminer suivant les règles des contrats aléatoires. Le vainqueur garderait ses conquêtes, comme le gagnant garde l'enjeu. Si l'un des contractants quittait la partie, il la perdrait, et devrait subir les conditions de son partenaire. Si, pour une raison ou pour une autre, les joueurs de cette partie macabre se mettaient d'accord pour ne pas la poursuivre, en d'autres termes s'ils faisaient la paix par agrément, avant la victoire décisive, ni l'un ni l'autre ne devrait rien gagner : donc pas d'annexions. Et comme on a vu qu'une telle guerre supprime tout droit à des indemnités, nous avons la formule : « Ni indemnités, ni annexions. »

De la spéculation des écoles, la théorie de la

guerre par contrat a passé chez les juristes de cour et chez les philosophes de la raison d'État. Voici en quels termes Puffendorf expose cette casuistique dans son traité du *Droit de la nature et des gens :*

On peut dire que, dans toute guerre publique et réglée, il y a une convention tacite, en vertu de laquelle on consent que celui pour qui la fortune se déclarera, impose au vaincu telles conditions qu'il jugera à propos... Quiconque, pouvant s'accommoder à l'amiable avec son ennemi, a mieux aimé se battre, est censé remettre au hasard des armes la décision de leur différend, de sorte qu'après cela il n'a plus sujet de se plaindre, quelque malheureux que soit son sort. De là vient que, dans les traités de paix... l'on se tient quitte réciproquement du mal qu'on s'est fait et du dommage qu'on s'est causé les uns aux autres, comme y ayant été autorisés par une convention tacite. Il y a une semblable convention entre ceux qui se battent en duel... En prenant les armes, on fait ensemble une espèce de convention tacite, qui tient du contrat des jeux de hasard... Quand on a du malheur dans une guerre engagée sur ce pied-là, on ne peut pas plus se plaindre que le vainqueur nous fasse du tort en nous imposant des conditions désavantageuses, qu'un homme qui est blessé dans un duel où il était allé de son pur mouvement. Et il faut alors dire comme Sosie à Mercure dans l'*Amphitryon* de Plaute : « Tout ce que tu voudras; tu peux me battre, s'il te plaît; tu es le plus fort. *Ut lubet, quod tibi lubet fac, quoniam pugnis plus vales.* »

Chacun sent combien cette théorie factice qui, sans respect pour la vie des soldats, sans égard

pour la justice, aboutit au droit du coup de poing, est contraire à la raison; c'est de la brutalité à peine masquée. On a cherché, surtout en Allemagne au dix-huitième siècle, à lui donner, pour les masses, un caractère religieux. L'idée païenne des ordalies ou jugements de Dieu fut reprise : la guerre par contrat devint une sorte d'ordalie, où le fait d'être le plus fort était la preuve de l'approbation divine. C'est un thème favori dans les discours et dépêches de Guillaume II.

Kant va plus loin que Puffendorf; non seulement, d'après lui, « on peut dire », mais il « faut » dire que la déclaration de guerre a la portée d'un contrat : « Si l'on veut, écrit-il dans son *Droit des gens*, trouver quelque droit dans l'état de guerre, il *faut* admettre quelque chose d'analogue à un contrat, à savoir l'*acceptation* de la déclaration de l'autre partie, de telle sorte qu'il soit bien constaté que les deux parties veulent chercher leur droit de cette manière. »

Cette théorie kantienne de la guerre par contrat donne la clef de la conduite des hostilités, telle que l'entendent les Empires centraux, et de la façon dont ils conçoivent le règlement final.

Ils se croient tout permis à l'égard de leurs ennemis, puisque ceux-ci ont, par hypothèse, accepté d'être traités comme il conviendrait à leurs adversaires. Les traités, les conventions internationales sont périmés, puisque, par le

seul fait de ne pas nous être laissés envahir sans résistance, nous sommes censés nous en être remis à la discrétion de l'agresseur. Comme, d'ailleurs, les Allemands savent que notre conscience et celle des neutres se refusent à reconnaître de tels effets à la déclaration de guerre, tout en se tenant pour déliés par contrat, à notre égard, de toute loi, ils profitent du respect que ces lois inspirent encore à l'humanité, pour tirer argument contre nous de prétendues incorrections contre le droit international.

Quant au règlement final, il est impossible de rien comprendre, je ne dis pas seulement aux journaux de nos ennemis, mais à leurs documents officiels, si l'on oublie que, pour eux, ce règlement doit se conformer aux règles du contrat de duel et de jeu. Tant qu'ils n'ont pas décidément perdu la partie, ils refusent de formuler leurs prétentions : ce serait se lier les mains en face d'un adversaire qui, par contrat tacite, a commencé par s'en rapporter à eux pour son droit, s'il était battu. Quand ils pensent que leurs affaires vont bien, il leur faut 135 milliards d'indemnités, avec Anvers, Calais, le bassin de Briey, le Congo belge et un très gros morceau de notre empire colonial. Sont-ils déprimés ou sentent-ils le besoin de cesser la lutte, la formule : « Ni indemnités, ni annexions » entre en scène. L'essentiel semble être de nous amener, par n'importe quel moyen, au tapis

vert d'une salle de conférences, pour discuter à l'amiable les conditions de la cessation du jeu de massacre. Attitude bizarre, contradictoire, inconsistante, je n'en disconviens pas; mais, la théorie kantienne de la guerre par contrat supposée, c'est logique.

Si quelqu'un doute que le gouvernement allemand ait adopté la conception kantienne de la guerre par contrat, il n'a qu'à relire un document officiel de la chancellerie prussienne qui sûrement n'a pas été improvisé, je veux dire l'ultimatum impérial à la Belgique du 2 août 1914.

Si la Belgique se comporte d'une façon hostile contre les troupes allemandes..., l'Allemagne sera obligée de considérer la Belgique en ennemie. Dans ce cas, l'Allemagne ne prendra aucun engagement vis-à-vis du royaume; mais elle laissera le règlement ultérieur des rapports des deux États l'un vis-à-vis de l'autre, à la décision des armes.

De quoi les Belges peuvent-ils se plaindre? En défendant l'entrée de leur territoire, n'ont-ils pas tacitement consenti à tout ce qui conviendrait à l'Allemagne?

Guillaume II répondait récemment aux félicitations que lui avait adressées la Prusse orientale à l'occasion de la paix avec la Russie; il congratulait à son tour ses féaux sujets : « C'est votre province, la ville de Königsberg qui, par son immortel philosophe, nous a donné les prin-

cipes d'après lesquels cette guerre a été glorieusement conduite; c'est le triomphe de l'impératif catégorique. » Il arrive souvent aux Prussiens de recevoir de leur roi des dépêches plus inexactes.

Telle qu'elle se trouve dans Puffendorf, la théorie de la guerre par contrat était incomplète. Restait que l'injustice de certaines guerres était manifeste, par exemple celles dont l'unique motif serait l'ambition ou l'avarice, le désir d'étendre sa domination et celui d'entasser des richesses. La guerre par pure raison d'État n'était donc pas justifiée. Dans son traité *Des Devoirs de l'homme et du citoyen*, Puffendorf n'ose pas approuver, comme justes, les guerres entreprises pour les motifs suivants :

> La crainte que l'on a de la puissance d'un voisin; la vue de quelque avantage qui peut revenir de la guerre, sans se mettre en peine si on a le droit ou non de se le procurer par cette voie; l'envie de s'établir dans un pays plus commode; le refus de ce qui nous est dû en conséquence de l'obligation qu'imposent les vertus distinctes de la justice proprement ainsi nommée; le dessein de dépouiller quelqu'un d'une chose, sous prétexte qu'on le juge indigne de la posséder; le désir de se délivrer soi-même de l'incommodité qu'on trouve dans la sujétion à un droit d'autrui, légitimement acquis; et d'autres motifs semblables.

Ce qui arrête Puffendorf et le fait hésiter, c'est que tous ces mobiles de guerre pour raison

d'État, tous ces cas « d'intérêt vital », ne sont pas compris dans les limites du juste rigide; et la guerre, hors des limites du juste rigide, n'est qu'un assassinat.

Puffendorf sait que Cicéron admet la guerre *aut pro fide, aut pro salute,* ou bien pour la justice, ou bien (contre la justice) pour le salut public. Mais Cicéron n'avait envisagé que le cas extrême où l'existence physique de la cité est actuellement en jeu; et ce qu'on appelle « l'intérêt vital », la « crainte » d'un danger futur, peut-être chimérique, n'a qu'une analogie assez lointaine avec l'hypothèse que Cicéron avait résolue, en faveur de la cité, contre la justice. D'ailleurs, saint Augustin avait montré que la conscience morale de l'humanité rejette la solution du grand orateur, puisqu'elle loue Sagonte d'avoir adopté la solution opposée.

Puffendorf connaît Machiavel et son école où tous ces cas de prétendu « intérêt vital » sont rattachés à celui de la « menace ». Au jugement des bretteurs, la menace, la crainte d'une insulte suffit à la provocation en duel et la rend inévitable, nécessaire; et, en ce cas, la rencontre n'est que « préventive ». Dégagée de tout le fatras verbal sous lequel on l'enveloppe, la théorie de la guerre préventive revient à prétendre qu'un Souverain en peut attaquer un autre, parce qu'il craint d'être victime de quelque injustice de la part de ce voisin, ou parce que la puissance

croissante de ce voisin lui porte ombrage et pourrait lui nuire un jour. Suarez indique d'un mot, dans son traité *De la foi*, qu'une guerre entreprise pour ce motif n'est qu'une injuste agression. Grotius est plus explicite.

J'avoue, dit-il, que lorsqu'on délibère s'il y a lieu d'entrer en guerre, cette considération de ce que l'on peut avoir à redouter d'un voisin puissant peut intervenir, non pas comme raison de droit, mais bien comme mobile adventice dont il y a lieu de tenir compte; si donc la guerre, qui fait l'objet de la délibération, est juste par ailleurs, elle paraîtra sagement et prudemment entreprise, s'il est clair qu'elle aura pour résultat d'affaiblir un voisin redoutable. Mais que la simple possibilité d'une violence donne le droit de recourir soi-même à la violence, c'est contre toute justice et toute équité. N'est-il pas de l'humaine condition de la vie que jamais nous n'ayons la certitude de la pleine sécurité? C'est à la divine Providence, c'est à des précautions (politiques, militaires et économiques) innocentes, et non pas à la force brutale, qu'il faut demander le secours contre les craintes incertaines.

Ne trouvant rien de solide à répondre au bon sens de Grotius, comprenant d'ailleurs qu'entrebailler la porte à la guerre pour raison d'État, c'était travailler à la ruine du genre humain, Puffendorf avait conclu, en hésitant, que la légitimité de la guerre en cas « d'intérêt vital » restait douteuse.

Il était réservé à Kant de compléter la théorie et de donner enfin à la guerre pour simple

motif d'utilité ou de convenance un air d'honnêteté.

La droite raison, la conscience humaine, le droit naturel chrétien n'admettent la légitimité de la guerre offensive que pour venger une injustice déjà commise. Le problème que Kant avait à résoudre était donc le suivant ; imaginer une *lésion* de la justice stricte, là où il n'y en a pas. Voici la solution que Kant propose dans sa *Doctrine du droit des gens:*

> Outre l'attaque effective, il y a la *menace*. Il faut y rattacher ces *préparatifs* par lesquels un État prend les devants et sur lesquels se fonde le droit de *prévention*, et même le simple accroissement d'une puissance qui devient *redoutable* par l'agrandissement de son territoire. Cet accroissement est, par le *fait* même et antérieurement à tout autre *acte* de l'État qui augmente ainsi sa puissance, une *lésion faite* aux États moins puissants ; et, dans l'état de nature, l'attaque est tout à fait *juste*.

L'équilibre européen avait été imaginé pour rendre difficiles les attaques des grands États les uns par les autres. C'est sur cet équilibre que Kant s'appuie pour multiplier ces attaques, en donnant couleur de justice à la guerre préventive, qui est à la fois offensive, puisqu'on en prend l'initiative, et défensive, puisqu'on prétend y venger une *lésion*. « C'est là-dessus, dit-il, que se fonde le *droit* d'équilibre de tous les États qui peuvent avoir de l'action les uns sur les autres. »

Munie de ces théories sophistiques de la guerre préventive et de la guerre par contrat, la Prusse a cru, en 1914, ne manquer de rien pour déchaîner une guerre mondiale. Si le coup réussissait — et l'on se croyait à Berlin sûr du succès, — on imposerait au monde les conditions que l'on voudrait; si l'on échouait, on avait assez répandu dans les milieux socialistes et pacifistes la notion du règlement de la guerre comme une partie de duel et de jeu, pour espérer ne rien perdre ni en argent ni en territoire : la formule « Ni indemnités, ni annexions » assurerait l'impunité de la guerre préventive, entreprise par pure raison d'État. L'horreur des conséquences, indépendamment de tout ce que j'ai dit plus haut, suffirait à démontrer l'absurdité des prémisses dont Kant s'est efforcé de fournir la justification dans son *Droit des gens*.

L'entreprise de Kant est d'autant moins excusable, qu'il avait pleine conscience de la fausseté et de l'immoralité de sa doctrine de la guerre.

Dans son opuscule *De la paix perpétuelle*, il veut conclure à la nécessité pour la paix du monde d'une vague « fédération des peuples » et de « l'arbitrage ». Il ne trouve pas d'autre moyen de mener sa démonstration, sinon que la guerre est absurde, impie. A cette fin, il affecte d'ignorer totalement le droit naturel chrétien de la guerre; il ignore, autant qu'un pacifiste ou

un socialiste russe, qu'il y a, qu'il peut y avoir de justes guerres; que le droit de la guerre et de la conquête dérive du « juste rigide » et de la « nécessité », je veux dire de l'obligation qui s'impose au Prince de protéger, de revendiquer par les armes, quand il n'y a pas moyen de le faire autrement, les droits et les intérêts vraiment lésés du pays qu'il gouverne. Ces œillères adaptées, Kant ne connaît d'autre droit de la guerre que la doctrine machiavélique et païenne, qu'il a exposée et soutenue dans son *Droit des gens*. Et il montre sans peine qu'ainsi comprise, la guerre est absurde, impie.

Ce n'est que par ironie, dit-il, que les souverains en guerre parlent du droit : en réalité, ils ne font la guerre que pour raison d'État et ne croient qu'au droit de la force. Mais la guerre *préventive*, sous laquelle se dissimulent l'ambition et la cupidité des princes, est immorale au premier chef, car « la raison, du haut de son trône qui est la source suprême (?) de toute législation morale, condamne absolument la guerre comme voie de droit, et elle fait de l'état de paix un devoir immédiat ». Et la guerre *par contrat* est absurde, puisque « la guerre et le succès de la guerre, la *victoire*, ne décide pas le moins du monde la question de droit ». Rien n'est plus exact, et l'on voit que Kant s'est réfuté lui-même : tant il répugne à la raison et à la conscience qu'on puisse, sous le prétexte

qu'on est l'État, tuer ou faire tuer sans juste cause !

Le droit de la guerre de Puffendorf est l'ébauche, le droit de la guerre de Kant est le chef-d'œuvre de la philosophie de ce que nous appelons les « querelles d'allemand ». Kant a montré que ces querelles sont immorales, que cette philosophie (qui est la sienne) est absurde ; et personne ne saurait en disconvenir.

L'erreur des pacifistes n'est pas d'attaquer la conception monstrueuse de la guerre par contrat et de la guerre préventive ; c'est d'ignorer le rôle pacificateur de la force au service du droit, de nier la légitimité de la guerre faite pour se défendre, entreprise pour le triomphe de la justice et de la bonne foi.

Les socialistes russes espéraient abolir la guerre et se vantaient de conclure une « paix démocratique », en posant en principe que toute guerre doit se régler suivant la formule : « Ni indemnités, ni annexions. »

On sait à quel honteux désastre ils ont abouti.

Incapables de rien oublier et de rien apprendre, certains pacifistes continuent — par esprit de système, ou, en vue des urnes, par intérêt électoral — à ressasser la formule que le Reichstag adopta par pure « tactique » en juillet 1917 : « Ni annexions, ni indemnités. » Autant poser en principe que dorénavant la mauvaise foi et l'intrigue, la ruse et la violence n'auront

plus rien à craindre en ce monde, que l'injuste agresseur ne risquera plus rien, que le plus faible devra, sans espoir de réparation, se laisser envahir, piller et ruiner, et que, petites ou grandes, les nations devront, les bras croisés, se résigner aux injustices et aux violences des souverains malhonnêtes. Ce serait, comme dans la jungle, le triomphe du plus fort. La formule « Ni indemnités, ni annexions » a été inventée par les casuistes du droit de la force, pour soustraire au châtiment, au devoir de réparer et de donner des garanties, les despotes, malheureux dans leurs injustes campagnes. C'est faire le jeu de la force au service de la tyrannie, c'est trahir la justice que d'ériger en principe une solution qui, rationnellement, ne peut être qu'un pis-aller, quand il arrive, Dieu le permettant ainsi, que la force au service du droit ne parvient pas à faire triompher la justice.

Il faut conclure tout ce travail.

Les Empires centraux nous ont imposé injustement la guerre.

Quels que puissent avoir été, dans notre passé historique, nos torts ; quels que puissent être, dans le présent, nos défauts et nos faiblesses, notre cause — je parle de tous les Alliés — dans la guerre actuelle, est juste.

Si nous ne triomphons pas, nous ne tomberons pas dans l'erreur de croire que le « fait

accompli » a toujours, en ce monde, l'approbation divine.

Sans prétendre imposer à la Providence nos désirs, nous voulons fermement la victoire. Et notre cause étant juste, et nos intentions droites, — puisque nous voulons « vaincre pour être justes » — nous espérons avec confiance le secours divin, la protection de Dieu.

Mais la sagesse de nos pères nous en avertit :

Aide-toi, le Ciel t'aidera.

Il nous faut donc « tenir » ; et, comme disait la Bienheureuse Jeanne d'Arc à ses soldats : « Besognons..... Dieu besognera pour nous ».

ERRATA

	au lieu de :	*lire :*
P. 29	ligne 17 : poin*t*	poing
P. 30	— 28 : communis*m*e	communisme
P. 78	— 27 : on en *n*'a	on n'en a
P. 127	— 20 : infaill*l*ble	infaillible
P. 140	— 25 : par haine	par la haine

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PRÉFACE. 5

CHAPITRE I. *La guerre et la conscience de l'humanité.*

I. Il existe un droit naturel. 17
II. ... affermi par l'idéal chrétien 39

CHAPITRE II. *La guerre, la raison et l'Évangile.*

I. Le droit de guerre, offensive, défensive, et la raison. 45
II. La guerre et les préceptes évangéliques. 56

CHAPITRE III. *Idéal chrétien, notion païenne du droit de guerre.*

I. Le principe du « juste rigide » 67
II. Le principe de « nécessité ». 81
III. La guerre et la raison d'État 92

CHAPITRE IV. *Juste titre, juste cause, justes moyens de la guerre.*

I. Le droit de guerre et le Prince : le Pape et l'Empereur 117
II. Le droit de guerre et le prosélytisme. . 137
III. La juste guerre. 150

Pages

IV. Les accommodements ; la guerre d'intervention 160
V. La modération au cours des hostilités. . 174

CHAPITRE V. *Droit de la paix.*

I. Doit-on, en cours d'hostilités, accueillir tous les vœux de paix ? 181
II. Le bilan des belligérants au Congrès de la paix 193
III. Guerre par contrat et guerre préventive : Ni annexions, ni indemnités 207

781 — Imp. Art. "Lux", 131, boul. St-Michel. Paris.